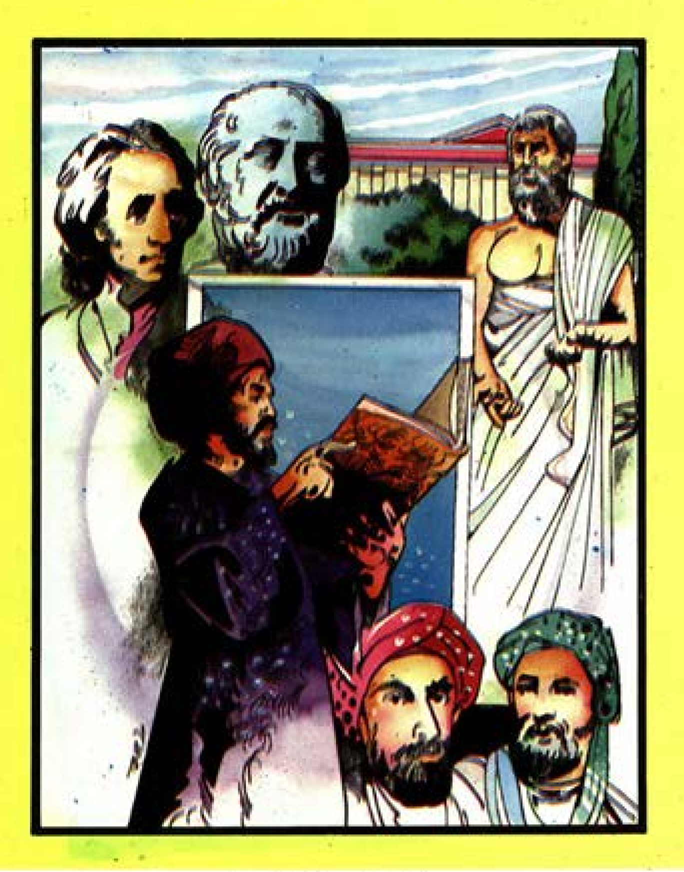
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

الفلسفة السياسية



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

الفلسفة السياسية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

مراجعة

أ.د. محمد رجب البيومي

عميد كلية اللغة العربية بالمنصورة سابقاً



الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ ـ تلكس : Nasher 41245 Le ـ
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٦١٣٥ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠



١ ـ تصدير
أسبرطة وأثينا نماذج لحكومات المدن الإغريقية

لم تكن الوحدة للنظام السياسي لدى الإغريق هي القبيلة أو الأمة بل كانت حكومة المدينة ولم تكن هناك من حاجة لأن يزيد عدد سكان هذه المدينة عن عشرة الآف مواطن . وقد فكر أرسطو بأنه من المستحسن ألا يزيد عدد السكان عن العدد الذي يمكن أن يتجمع في ميدان واحد لسماع خطيب من الخطباء وقد كان الإغريق مستعدون للتضحية بأنفسهم في سبيل استقلال هذه المدن وكان نظام هذه المدن مرادفاً لمعنى المدينة في أذهانهم وهذا النظام الذي كانوا يقدسونه لدرجة التعصب لهو مصدر إعجاب الكثيرين من العصور الحديثة ومكّن صغر هذه الوحدات السياسية من اشتراك كل مواطن اشتراكاً مباشراً في الحكم وحقق له الوسيلة للاشتراك في الشؤون العامة ومن مساوئها أنها منعت تحقيق الوحدة بين الحكومات اليونانية فقد كانوا يتكلمون لغة واحدة ويدينون بدين واحد لهم أعياد مشتركة كالألعاب الأولمبية والبيثيان وغيرها ولكن ظلّت هذه المدن الإغريقية غير متحدة اتحاداً سياسياً ولذلك وقعت فريسة سهلة لمقدونيا ثم لروما بعد ذلك وبتقدُّم وسائل المواصلات أصبحت هذه المدن التي تعتمد على اكتفائها الذاتي لا يتفق نظامها مع العصر وبذلك عملت قوة خارجية على فرض هذه الوحدة التي لم يتمكنوا من تحقيقها بأنفسهم .

وهذا القدر هو ما لاقى بلاد الإغريق الأسيوية في القرن السادس ق. م عندما وقعت تحت السيطرة السياسية أولاً لليديا ثم إلى الفرس بعد ذلك وقد سمح لهم الليديون والفرس أن يحتفظوا بزمام السلطة في شؤونهم الداخلية وإن فقدهم

استقلالهم السياسي لم يمنع قيامهم بـالأعمال الجليلة التي قـاموا بهـا في سبيل الثقافة الإغريقية وعلى كل فقد سلبوا شيئاً يقدِّرونه تقديراً عظيماً وإذا ما أردنا أن ندرس نظام المدن الإغريقية هذه فيجب أن نتجه إلى داخل بلاد الإغريق نفسها وخاصة أثينا وأسبرطة ولنبدأ بدراسة أسبرطة أولاً.

فمنذ نحو ١٠٠٠ سنة ق. م تمكنت عصبة غزاة من الإغريق الدوريين أتوا من الشمال ونجحوا في بسط سيطرتهم على بيلوبونيـس في وادي أبيروتـس الغني وقد جلبوا معهم نظام المدن الذي وصفه أرسطو بعد ذلك وصفاً دقيقاً فقد قسموا الأرض بالتساوي فيما بينهم وجعلوا من سكان البلاد الأصليين رقيقاً يعملون في فلاحة الأرض وبذلك حلوا مشكلة الحصول على ما يحتاجون إليه من المنتجات الزراعية دون أن يجهدوا أنفسهم في فلاحة الأرض ثم فكروا بعد ذلك في أحسن الطرق التي بواسطتها يمكنهم أن يحصلوا على المنتجات الصناعيـة وقد كـانت قليلة في ذلك الوقت دون أن يقوموا بهذا العمل أنفسهم وحلوا هذه المسألـة بأن جعلوا المدن المجاورة تستمـر منفصلة تحت إمرة حكـام من الإسبرطيين الـذين كانوا يستولون على الإنتـاج الصناعي لهـذه البلاد وكـان أهل إسبـرطة يعتبـرون أنفسهم أعظم من أن يمارسوا هذه المهن وبذلك كان لكل مواطن يملك أرضاً من سكان إسبرطة الكثير من أوقات الفراغ والشـرط الوحيـد الذي كـان يفرض على ملكية الأرض هو تقديم جزء من محصول الأرض إلى المخازن العامة وإذا ما فشـل الفرد في القيام بهذا الواجب فقد حقوقه الانتخابية كمواطن.

وفي حوالي سنة ٨٠ ق. م وعلى أساس هذه الأنظمة التي كانت تعمل على سد حاجياتهم الاقتصادية باستغلال الآخرين أنشأ أهل إسبرطة شكلاً من أشكال الحكم أثار إعجاب العصور التي تلت هذا العصر فقد احتفـظوا بنظام الملكيـة ولكن تجنبوا مساوىء هذا النظام فقد كان لهم ملكان كل يعمل لوقف سـلطة الآخر عند حدها وعندما يكون أحدهما غائباً في قيادة الجيوش يبقى الآخـر على رأس الحكومة. وكان يشرف على إدارة الشؤون العامة مجلس من الـزعماء يبلغ عـدد أعضائه نحو ٢٨ عضواً وكان اشتراك جميع المواطنين في الشؤون العامة يتحقق بحضور كل مواطن بلغ الثلاثين أو جاوزها في الاجتمـاعات العـامة التي كـانت تعرض فيها السياسة العامة.

وعلاوة على ذلك فقد كان هناك المجلس العام وهو مجلس مكوّن من خمسة أعضاء أنشأ ليحد من سلطة الملك ولهؤلاء المراقبين سلطة لا حد لها ولكن نظراً لأنهم كانوا ينتخبون سنوياً فلم يكن من السهل عليهم أن يسيئوا استخدام هذه السلطة ولذلك نجد أن هذا النظام الدقيق الذي يعمل على توازن السلطات فيه والإشراف عليه قد أدخل ضمن دستور إسبرطة وهو الذي ضمن لها البقاء لمدة مئات من السنين.

ويمكن أن نسأل ماذا كان يفعل أهل إسبرطة وقد أخلوا أنفسهم من العمل في فلاحة الأرض ومن العمل في الصناعة؟ وكان العمل الذي يقوم به المواطن من أهل إسبرطة هو التدرب على القتال ومن أجل هذه الغاية كان يحيا حياة تشبه حياة الطلبة في المدارس العامة أو حياة الضباط وقد انعدمت الحياة الفردية وكان ينظر إلى الترف نظرة ازدراء وكان الاستحمام في مياه الإيروتا الباردة والغذاء الخشن والمنازل المشيدة من أخشاب لم تستخدم في تشكيلها سوى الفؤوس كل هذه الأشياء كانت أموراً شائعة في جميع أنحاء بلاد الإغريق. وكان المواطن يقضي يومه بين أنواع التسلية المنظمة ويتناول وجبات الأكل في الأماكن العامة ويقوم بواجبات التدريب الحربي والواجبات الحربية الأخرى ولكنه لم يكتب شيئاً عن التاريخ ولم ينتج شيئاً من العلم ولم يصنع تمثالاً. ولكنه كان يعرف الفرق بين الإسبرطي وسكان المدن المجاورة بين الإسبرطي وأي إغريقي آخر وقد كان المشاة من الإسبرطيين أحسن الجنود المشاة في بلاد الإغريق بأسرها مدينتهم غير المسورة القائمة وسط السهل كانت تحد ظاهر لغيرهم من الإغريقيين كي يثبتوا عدم صحة تلك الحقيقة.

وهذا المجتمع الغريب الذي يظهر بأنه غير معقول قد ظل محتفظاً بكامل قوته نحو أربع مئة سنة ولكن بدأت في القرن الرابع تتضح فيه علامات الانحلال وقد يكون من الممكن أن تكون الأساليب الزراعية التي استخدموها عملت على اضمحلال خصوبة الأرض من وادي إيروتاس ومن المحقق أنه قد بدأ يظهر أن طريقة حياتهم ذات البساطة المتكلفة التي كانوا يحتفظون بها أصبحت لا تتفق مع ذلك العصر وبذا بدأ يظهر تدهور النظام الإسبرطي ليس كلما احتكوا بغيرهم من الإغريق بل بالفرس أيضاً ومهما تكن الأسباب فقد بدأ يقل عدد الإسبرطيين الذين

يقومون بتقديم ما يجب عليهم إلى الخزينة العامة وفي القرن الثالث لم يبق من العشرة الآلاف جندي المشاة الذين كانوا تهتز أرض السهل تحت أقدامهم سوى بضعة مئات قليلة وولت أيام عظمة إسبرطة ولم يبق سوى مآثرها ودستورها عبرة ومثالاً للجنس البشري.

وقد أخذت أثينا اتجاهاً آخر فلم يكن أهلها عصبة من الغزاة تركزت في المنطقة التي غزوها بل كانوا يفتخرون بأنهم السكان الأصليين لايتكا ولكن اعتزازهم بماضيهم هذا لم يؤد بهم إلى أن يكونوا من المحافظين الجامدين وفي فترة مبكرة عمل نمو الطبقات الوسطى من الصناع والتجار على التوازن بين مصالح ملاك الأرض في أثينا وهذه الطبقات قد عملت على تحطيم الأنظمة القديمة وساعدت على التطور السياسي الذي كان أهم مظهر من مظاهر التاريخ الإغريقي وقد نتج عنه أيضاً بقاء كثير من أهالي المدن الأخرى في أثينا وقد أسدوا خدمات جليلة للعمل على عظمة أثينا العقلية.

وكانت أثينا في أيامها الأولى كباقي الحكومات الإغريقية الأخرى حكومة ملكية وعقب الملكية حكمتها طبقة من السادة هم كبار الملاك وهؤلاء بعد فترة من الاضطراب السياسي أخلوا الطريق إلى نظام الحكم الديمقراطي وقد كان المواطنون مقسمون إلى أربعة طبقات على أساس ثروتهم وكان الجميع حتى أحط الطبقات أي الطبقة التي لا تملك شيئاً لها الحق في أن تشترك في الاجتماعات العامة ويمكن أن يعينوا في المحاكم العامة التي كان لها سلطة عظمى على الحياة العامة في المدينة وكانت الأعمال الخاصة بهذه الاجتماعات العامة يقوم بها برلمان مكون من ٥٠٠ عضو ينتخبون سنوياً عن طريق القرعة من الطبقات العليا الثلاث وقد كانت السلطة التنفيذية في يد مجلس مكون من سبعة أشخاص يعيّنون سنوياً عن طريق القرعة من الطبقات العليا الثلاث.

وأسست هذه الديمقراطية رغم أنها لم تكن في المبدأ في شكلها الكامل من الفترة الأخيرة من القرن السادس وعقب ذلك مباشرة وقع هذا النوع من الحكم في تجربة مزعجة فإن المدن الإغريقية قد ثارت على سادتها من الفرس وعملت أثينا على مساعدة هذه المدن فلما نجح الفرس في قمع تلك الثورات أرادوا

الانتقام من أثينا ثم تقدموا لغزو بلاد الإغريق ولكن المشاة من الجنود الأثينيين في سهول ماراثون والبحرية الأثينية في سنة ٤٨٠ في خليج سالامي هزمت قوات متفوقة من القوات الفارسية وقد أدهشت هذه الانتصارات العالم بأسره في ذلك الوقت والنتيجة التي استخلصها العالم في ذلك الوقت أن هذه التجربة الجديدة في الديمقراطية تعتبر أنها قد نجحت نجاحاً باهراً فإن هيرودت الذي كتب تاريخ هذه الحوادث العظيمة يقول: «إن أهل أثينا قد ازداد إحساسهم بالعظمة واتضح أن المساواة السياسية ذات قيمة عظمى في جميع نواحي الحياة إذا ما عرفنا أن الأثينيين لم يمتازوا عن سكان المدن المجاورة لهم عندما كان يحكمهم ملوك يتمتعون بالسلطة المطلقة ولكن عندما تخلصوا من أولئك المستبدين أصبحوا في المقدمة ويتضح أنهم عندما كانوا مستعبدين كانوا يقومون بدور وضيع لأن مجهوداتهم لم تكن تبذل إلا لخدمة سادتهم ولكن عندما أصبحوا أحراراً أصبح كل فرد يدافع عن مصالحه وحقوقه». إن عظمة هذه التجربة الديمقراطية لا تزال تحيط اسم بهالة من المجد فإن أثينا هي عرش الحرية الأولى في نظر شيلي وأن الكتاب العظيم عن تاريخ الإغريق الذي وضعه كرتس لهو تقدير للديمقراطية الأثينية وأن سولون وكليستيني وهما أعظم بناة للدستور الديمقراطي لا تزال أعمالها تثير إعجاب المتقدمين من فلاسفة السياسة الذين لا يترددون في مقارنة هذه العبقرية بعبقرية أعظم الساسة في العصور الحديثة كما أنه لا يمكن فهم الآداب العظيمة التي ازدهرت في القرن الخامس من التاريخ دون ربطها بالديمقراطية الأثينية.

وأعظم إنتاج لأثينا في القرن الخامس كان في الأدب والتاريخ والخطابة وأن الدرامة سواء كانت في التراجيدي أو الكوميديا لا يمكن إدراكها إلا في وضعها العام في القرن الخامس لأثينا فقد كانت الروايات تعرض أمام الجمع المكون من المواطنين أجمعهم وذلك في مواسم الأعياد الدينية التي كانت تنظمها وتقوم بتكاليفها الدولة وأنه لمن الأمثلة الواضحة التي توضح حقيقة الحرية السياسية في ذلك الوقت أن نرى رجالاً يحتلون وظائف ذات مسؤولية عامة كهؤلاء الكُتّاب من الإغريق الذين يقومون بتأليف هذه الروايات يحتفظون بمثل ذلك الاستقلال في الرأي الذي كان يظهر في رواياتهم وقد تكون العلاقة بين الشاعر والجمهور هي

السبب في اتزان الدرامة الأثينية وقربها من الحياة العادية فرغم ما بها من ثورة ذهنية وسمو في الألحان فإنها تتصل اتصالاً كبيراً بحياة الرجل العادي فإنه من أجل أهل أثينا الذين نالوا النصر قد عرض أكيلس من فارسباته وصفاً لنجاحهم في سلاميس وبوريبيدس وقد كان متمرداً وناقداً ومكافحاً في سبيل أمور مألوفة يدافع عن حقوق الأجانب والعبيد وينادي بتحرير المرأة ويظهر النواحي الضعيفة الموجودة في أديان تلك الحكومة ويهاجم تمجيد الحرب وهو يفعل ذلك كما يحق لشخص يعيش في جو من النقاش الشعبي مؤملاً أن يؤثر بأعماله هذه في مجرى السياسة العامة للشعب. وقد يكون هذا أكثر صدقاً في حالة كوميدية أرستفان التي لم تصبح شيئاً مهماً لو لم تكن متفقة مع روح ذلك العصر ومعبرة عنه أتم تعبير فهو يعرض الشعراء والفلاسفة وعظماء الرجال في وقته على المسرح ومن ملاحظاته التهكمية اللاذعة التي يرميها بهم يمكن الإنسان أن يلتقط صدى حرية الرأي التي كانت تميز ديمقراطية القرن الخامس في أثينا.

وقد كتب تاريخ هذا العصر بنفس تلك الروح ويجب أن نذكر هيرودت ضمن مؤرخي أثينا فرغم أنه قد ولد في هاليكارناسوس على الجانب الأسيوي لبحر إيجه فقد عاش في أثينا حيث وجد وطناً طبيعياً له لأن الأثينيين كانوا ينتمون إلى الفرع الأيوني من الإغريق وجعل نفسه مؤرخاً لأعظم ذكرياتها وهو انتصار أثينا على الفرس وقد عاش أولاً بين الإغريق الذين وقعوا تحت سيطرة الفرس ثم عاش بعد ذلك في أثينا التي أنقذت الإغريق ولو إلى فترة قصيرة من نير الفرس وكان من رأيه أن هذه الانتصارات تعزى إلى دستور أثينا الجديد وأن تاريخه لهو أول تقدير عظيم للديمقراطية وقد أبقى القدر لثيوزيدس الذي عقبه عملاً أشق.

فبعد انتصارات أثينا على الفرس أصبحت هي المدينة التي تتزعم العالم الإغريقي بأسره في ذلك الوقت إذ تكوّن اتحاد من ٢٠٠ مدينة بزعامة أثينا لمقاومة الفرس ولكن هذا الاتحاد سريعاً ما حولته أثينا إلى أمبراطورية وتحول حلفائها إلى مدن خاضعة لها وأصبحت أثينا حامية الإغريق هي أثينا المسيطرة على كل تلك البلاد وبعد ٥٠ سنة عقب معركة سالاميس عندما شهرت إسبرطة السلاح ضد أثينا رأى ثيوزيدس أن ذلك الكفاح لن يكون مجرد كفاح بين الدوريين، الأيونيين أو بين حكم السادة والديمقراطية أو بين القوة البرية والقوة الجوية بل إن الشعوب

المستعبدة ستنتهز هذه الفرصة لتثور ضد أثينا وتستعيد استقلالها وبعد ٢٧ سنة من كفاح مرعب هزمت أثينا وخرَّت على ركبتيها صاغرة وجعل ثيوزيدس نفسه مؤرخاً لهذه الحرب.

وكتابه هذا هو العمل الوحيد الذي قام به في حياته ويعبر عن احتقاره في المقدمة لتلك الفنون التي تتفق وميول الجماهير وتنال إعجابهم ذلك الإعجاب الذي ناله هيرودت فرغم عبقريته كان منفياً يعتمد على ذكائه للحصول على معيشته ويشكو الانتقاد من ترفعه ومن برود تصرفاته ولكن الحقيقة أنه من أعمق الكتاب عاطفة فقد أحب المدنية التي أخذت تتداعى في الحرب بين أثينا وإسبرطة وأدرك أن عواطفه ليست هي الأمر الهام بالنسبة إلى التقدم وبهدوء تام كالذي تمتع به هومر وبإنسانية حكيمة كتلك التي كان يتمتع بها معاصره هيبوكرات أخذ على عاتقه أن يبحث عن أسباب هذه النكبة من وجهتها الموضوعية ومن غير أن يستخدم علم الاجتماع نجده يحاول أن يخلق هذا العلم إذ يقول «أما بخصوص حوادث الحرب فلم أحاول أن أتحدث عن طريق معلومات عرضية وصلت إليَّ أو بحسب ميولي الخاصة فلم أصف إلا ما رأيته بنفسي أو علمته من الآخرين وقد تحريت عنه وبحثته بحثاً دقيقاً وأنه لعمل شاق لأن الذين يشاهدون حادثة معينة يعطون أوصافاً مختلفة لها كما يتذكرونها أو حسب ميولهم لأعمال أحد الفريقين ولا يبعد أن طبيعة هذه الدقة التاريخية قد تجعل قصتي غير محببة لأذن السامع ولكن من يرغب في أن يرى صورة حقيقية للحوادث التي حدثت أو الحوادث المماثلة لها التي قد تحدث سيتحقق من فائدة ما كتبت وفي هذا رضائي إذ التاريخ الذي أكتبه يصبح جزءاً من التفكير الإنساني وليس موضوعاً للإنشاء يقرأ ثم ينسى».

أما بخصوص فنون الخطابة التي كانت زينة هذا العصر فليس هنا مجال متسع لذلك فقد كانت الأداة الضرورية التي كان يمكن للفرد أن يؤثر بها على مسامع مواطنيه في المجتمعات العامة سواء كان في محكمة أو في اجتماع عام لبحث السياسة العامة.

وكثرت المحاولات المختلفة لمعرفة ماهية الصفات الهامة للحياة في

المدن الإغريقية والإغريق لم يخترعوا أسس الفنون والحرف التي قامت عليها الحياة في المدن ولم يكن الإغريق هم أول من سكن المدن (فقد وجدت المدن منذ عدة آلاف من السنين قبل ظهورهم) وفي المدن الإغريقية كانوا يشعرون بأن هذه المميزات هي جوهر مدنيتهم وقد اعتبروا كل الشعوب التي لم تتبع نظمهم السياسة ومثلهم العليا بأنها شعوب متبربرة ولكن الإغريق كانوا يتفقون مع تلك الشعوب المتبربرة في اتباع مثل واحد ذلك المثل الذي حققته إسبرطة على أحسن وجه وكان في نفس الوقت أساس الحياة في أثينا وهو أن كل الأعمال الشاقة في الحقل والمصنع كان يلقى على كاهل العبيد ويرفع عن السادة ولكن المواطنين في أثينا احتفظوا لأنفسهم بمثل نبيلة غير هذه المثل وهي الحرية وقد كان سر حريتهم هو قبول مبدأ حكم الأكثرية وقد ذكر أحد الكتاب بأنهم «أدركوا تلك الحقيقة العظمى بأن نمو العقل والخلق لا يتوقف على طبيعة الفرد فقط ولكن يتوقف على شكل المجتمع الذي يدعو المواطنين أن يستخدموا مواهبهم من أجل المصلحة العامة كما يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية. إن مدينة أثينا كانت الدولة التي وصلت فيها مبادىء الروح الجماعية إلى أكمل حد في بلاد الإغريق».

٢ ــ أفلاطون:

أ ــ أثينا ونشأة الديمقراطية في اليونان:

ينبغي أن نرجع إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بمدينة أثينا بالذات ذلك لأنها المدينة التي أثمرت أصول الفلسفة السياسية الكلاسيكية والتي تمثل فيها بوضوح مراحل التطور الاجتماعي والسياسي المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائي الشيوعي إلى المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت في أيدي رؤوساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدومين مكبلين بالديون وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية في اليونان باسم حكم النبلاء Eupatrides وهم الذين كانوا يركزون في أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يعين الحكام التسعة أو الأراكنة Archontes ومنهم الكهنة والقضاة وقادة الجيش Polymarchoi وهذا الحكم هو الذي ظل سائداً إلى عصر صولون المصلح والمشرع السياسي الشهير في القرن السادس ق. م.

وقد استهدف صولون إنصاف الطبقات التي بدأ نفوذها يـزاحم نفوذ طبقـة النـبلاء وهي طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعـات أولئك الـذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المدن اليـونانيـة ومع نـشـاط الرحـلات الخارجية وكانت أهم اصلاحات صولون القانـونية هي إلغـائه نـظام الرق بسبب الديون وهو الإصلاح الذي يطلق عليه باليـونانية اسم سـاي سكتيا Sei Sachteia ويعني وضع الثقل وإصداره قانوناً يعفي الابن من مسـاعدة أبيـه إن لم يكن هذا الأب قد علم ابنه مهنة.

غير أن إصلاحات صولون المعتدلة بدت غير كافية في نظر طبقات الشعب المتطلعة للمشاركة في الحكم فتكـونت لأول مرة الأحـزاب السياسيـة المنظمـة وتصـارعت على الـوصـول إلى الحكم ومن أهم هـذه الأحـزاب حـزب النبـلاء أصحاب الأراضي وهو الحزب المحافظ الذي يبغي الدفـاع عن النظم القـديمة المتوارثة وقد سمي بحزب الـسهل Les Pediens ثم ظهر حزب الساحل أو حزب البحر Les Paraliens وهو يعبر عن رأي المعتدلين المجندين لإصلاحات صولون المعتدلة. أما الحزب الأقوى والأكبر عدداً فهو حـزب الجبل Les diacriens ولم يرضى هذا الحزب عن إصلاحات صـولون وكان يضم الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعة والرعاة. وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية (بـزيستراتـوس) Peisistratus الذي قـدر له أن يلعب في تاريخ أثينا دوراً حاسـماً واستطاع بقـوة الشعب أن ينصب نفسه طـاغية لأثينا عام ٥١٧ ق. م.

ووصـل بزيستـراتوس إلى الحكم بقـوة حزب الجبـل وكـان أهم مـا عني بتحقيقه في سبيل تدعيم سلطة الطبقـات الجديـدة هو مصـادرة أملاك الأغنيـاء لصالح الدولة وإقـامة أسـطول بحري قـوي وتأسيس مـدينة أثينـا وتأمين الـطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة. كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو اله الطبقات الشعبيـة نزح معهـا من المناطق الـزراعية إلى المـدينة عنـدما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة في الحياة العامة.

وكتب للديمقـراطية بعـد بزيستـراتوس أن تسيـر في طريقهـا قدمـاً بفضـل

كلستينس الذي سار على خطى سابقه وأتمم إصلاحاته الديمقراطية فألغى امتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية (Ecleisia) التي تضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعاناً في الديمقراطية ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفي السياسي وأقام المحاكم الشعبية.

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيم في موقعة سلاميس البحرية وبانتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكم الديمقراطية التي فضت قوة الطبقات الجديدة التي ظهرت في المجتمع وهي طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات. وفي هذه البيئة السياسية ظهرت أيضاً طائفة السوفسطائيين التي تصدت لتغيير نظم المجتمع وتجديد الفكر في كل مجالات الحياة وتحددت مشكلة الفلسفة عندهم في ذلك الجدل الذي دار حول التعارض بين الموجود بالطبيعة والموجود بالعرف أو بالاتفاق —(Physei Nomoi)

وقد أفصحت هذه المشكلة عندهم لأول مرة عن التعارض القائم بين القوانين الوضعية الإنسانية والقانون الأعلى الذي يمكن أن يتخذ مضموناً إلهياً على نحو ما ذهب صوفوكليس وسقراط أو يتخذ صفة طبيعية مادية ويعرف باسم قانون الطبيعة كما ذهب بروديقوس وهيبياس وأنطيفون من السوفسطائيين. وقد عبرت هذه المشكلة من جهة أخرى عن روح النقد للأوضاع والتقاليد المتوارثة كما أيدت حق الأفراد في التعبير عن آرائهم وإثبات شخصياتهم بعد أن كان رأي الفرد لا وزن له بجانب رأي الرؤوساء والنبلاء في حكم الأرستقراطية في المجتمعات القبلية القديمة.

وقد أثيرت مشكلة العدالة وهل هي نسبية ترجع إلى المواضعات الإنسانية أم لها حقيقة ثابتة لا تتغير؟ كما أثيرت عند بعض السوفسطائيين مشكلة الرق وهل هو نظام مصطنع وقابل للتغيير أم أن له أسساً راسخة في الطبيعة؟ وقد دافع كثير من السوفسطائيين عن حق الرقيق في الحرية وذهب الخطيب القيداماس إلى القول بأن الله والطبيعة قد خلقا كل الناس أحراراً ولم ينصا على عبودية أحد وتوصل السوفسطائي أنطيفون في القرن الرابع ق. م إلى رفض الدعوة العنصرية ونادى

بالمساواة بين البشر عندما أعلن أن الطبيعة لم تفرق بين الإغريق والبرابرة.

ومن خلال هذه المناقشات وفي خضم هذا الجدل الذي احتدم في القرن الخامس ق. م. تكونت فلسفة سقراط التي كانت بمثابة استجابة عكسية لفلسفتهم واستطاع أفلاطون أن يتمثل بفكره كل هذه الاتجاهات التي أثرت في عصره والتي ترجع جذورها إلى القرن الخامس ذلك القرن الذي بلغت فيه الديمقراطية أوجها لكن ما كاد القرن يشرف على النهاية حتى كانت الكوارث قد توالت عليها.

فقد عاش أفلاطون في عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينة أثينا وإسبارطة الأمر الذي أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية. ولم تسلم الحياة الداخلية من الصراع بين الأحزاب المتنافسة على الحكم وعلى رأس هذه الأحزاب حزب الأرستقراطية المعبر عن مصالح النبلاء وهو الذي عرف أحياناً باسم حزب الأوليجارشية أي القلة الغنية وبين حزب الديمقراطية الذي يضم طبقات متباينة من أغنياء التجارة ومن ينضم إليهم من المهنيين وأصحاب الحرف اليدوية وهو الحزب الذي قضى على سقراط بالإعدام والذي كان هدفاً لنقد أفلاطون المستمر على نحو ما سوف يظهر عند تحليل محاوراته الرئيسية التي كرسها للفلسفة السياسية وأهمها محاورات الجمهورية والسياسي والقوانين.

ب ـ محاورة الجمهورية:

النظريات المختلفة في العدالة:

يمكن من محاورة الجمهورية أن نتبين الاتجاهات المختلفة السائدة في الفلسفة السياسية المعاصرة لأفلاطون.

ولعل أهم هذه الاتجاهات هو الاتجاه الذي عبرت عنه شخصية تراسيماخوس وهو يمثل في هذه المحاورة رأي الحزب الديمقراطي المتطرف، ويقدم لنا صورة واضحة للواقعية السياسية المتطرفة، ومن الطبيعي بادىء ذي بدىء ألا نجد تراسيماخوس يوافق سقراط على آرائه ومقدماته التي تتلخص في

أن للعدالة مثالاً خالداً لا يتغير، ونراه يلجأ إلى تعريف للعدالة يعبر عن رأي أكثر الثائرين دعاة العنف والاعتماد على القوة، يقول إن العدالة هي العمل بمقتضى مصلحة الأقوى فالقوانين السياسية في دولة ما يصنعها دائماً الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة المحكوم.

وكذلك يضع تراسيماخوس حجر الأساس في سياسة القوة التي سوف نجد استمرارها فيما بعد عند ماكيافللي ونيتشه في إرادة القوة وعنده أن الخير والعدل لا يعنيان شيئاً إلا مصلحة الحزب الأقوى فالقوة والسلطان يمكن فيهما دائماً أن يكسبا أي عمل صفة المجد والنبل.

ثم يواصل جلوكون النقاش مع سقراط فيقدم نظرية في العدالة لا ترجع العدالة إلى إرادة الأقوى كما ذهب تراسيماخوس وإنما يمكن أن تتصف بأنها نظرية وضعية في العدالة أو تعاقدية تبشر بما سوف نجده بعد ذلك في نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو، ذلك لأنه يبين أن الإنسان بطبيعته يبغي منفعته ومن ثم فإن الأنانية هي التي تحكم كل تصرفاته ومن ثم إذا ترك لإرادته انقاد للشر لأن الناس لا ترغب في العدل لذاته ولا يلتزمون به إلا مجبرين وحتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم. ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم جيجس Gyges التي تتلخص في أن راعياً يسمى جيجس كان يرعى مواشي لملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت الأرض على أثره فنزل في غور منها ليجد حصاناً حديدياً بجوفه جثة رجل عملاق. وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض وعاد إلى رفاقه من الرعاة. وبينما هو جالس بينهم أدار الخاتم في أصبعه فاختفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى عاد للظهور. ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك، فلما دخل القصر قتل الملك واستولى على الملك.

وبناء على هذا يتضح أن الطبيعة البشرية منساقة إلى الظلم وفي الوقت نفسه يعيش الإنسان في مجتمع تتعارض فيه إرادة الأفراد وقد اضطر الفرد تحت

وطأة الحاجة إلى الآخرين أن ينظم علاقته بالغير ومن ثم فقد ظهرت الحاجة إلى تشريع القوانين التي يتنازل بمقتضاها عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه.

ومن ثم فالعدالة أصلها اتفاق الناس ومواضعاتهم.

ومن الطبيعي ألا يرضى سقراط وهو هنا يعبر عن رأي أفلاطون عن هذا التصور النسبي التعاقدي للعدالة. ويحاول أن يثبت نظريته التي ترجع العدالة إلى مستوى المثل ويعني بالكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة فيوجه الحديث في السياسة في اتجاه أخلاقي حيث يسأل هل ترتبط السعادة بالعدالة أم لا ـ فالعادل عنده سعيد لأن نفسه غير موزعة ولأنه في قرارة نفسه صالح وكامل فلو نجح إنسان في أن يظهر أمام الناس بالعدل وهو في قرارة نفسه ظالم فهل يكون مثل هذا الشخص سعيداً؟

إن للعدالة بطبيعتها سمات وصفات أساسية أولها أنها تخلع الوحدة والاتساق فيما تحل به سواء كان فرداً أم دولة فالفرد العادل متفق مع نفسه سعيد والدولة العادلة متوافقة الأجزاء متآلفة العناصر سعيدة.

ويكفي لكي نتبين صدق هذا الكلام أن نرجع إلى البحث في العدالة في الدولة والعدالة في الفرد.

وهو يختار الحديث عن العدالة في الدولة أولاً لأن العدالة في الدولة تتمثل بصورة مكبرة.

فالمجتمع عنده مجتمع طبقي. وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن المجتمع الأفلاطوني يبرز هذا التمييز ويؤكده إذ يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمايز. ويلجأ إلى استخدام الأسطورة لكي يقتنع بها أفراد المجتمع فيقول إن هناك من الأكاذيب ما هو ضروري. وهناك أكذوبة فنيقية قديمة تقول إن الناس جميعاً قد ولدوا من الأرض أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها ولكن الإله الذي خلقهم منها خلط معدن بعضهم بالذهب ليهبهم للحكم فهؤلاء أثمن الجميع وخلط بعضهم بالفضة

وأعدهم للحراسة والحرب أما الباقي فقد أعدهم للصناعة والزراعة وخلط طبيعتهم بالحديد والنحاس . . .

وعلى كل طبقة أن تقوم بالوظائف التي خصتها الطبيعة لتوليها . يقول سوف تمتاز دولتنا بأن الملاح يظل ملاحاً وليس قاضياً والإسكافي إسكافياً وهكذا .

ولما كانت الطبقة الممتازة التي تتولى الحكم سوف تورث أبناءها ميزاتها، فقد عني أفلاطون بتقديم نظام في التربية كفيل بإعداد الحكام إعداداً يحقق في النهاية تولي هذه الطبقة الحكم وثباتها فيه وضمان توريثها أبناءها .

وقد وضع شرطين أساسيين بالنسبة لطبقة الحكام وصفهما بأنهما موجتين عاتيتين .

الموجة الأولى ـ تتلخص في قوله بشيوعية الحكام . والموجة الثانية ـ تتلخص في قوله بتولي الفلاسفة الحكم .

يرى أفلاطون أنه إنما يتبع الطبيعة عندما ينادي بالشيوعية وبمساواة النساء بالرجال في طبيعة الحكام ـ يقول ألا نرى الأنثى من كلاب الصيد والرعي تشارك الذكر كل شيء . كذلك ستكون النساء في خدمة الحكام .

ولما كانت المرأة سوف تشارك الرجل أعماله فيبقى أن نعفيها من الأعمال الأخرى .

وسوف يحرم على أفراد هذه الطبقة تكوين الأسرة أو الملكية الخاصة حتى يمكن أن تتحقق لهم أسباب الوحدة وتنتفي عنهم أسباب الخلاف ولم تكن دعوة أفلاطون لشيوعية الحكام مجرد فكرة خيالية ولكنها كانت مستمدة خاصة مما كان يراه يجري في اسبرطة حيث كان نظام الحكم فيها يعتمد على ترابط الطبقة الحاكمة وتمسكها بالتقاليد الأرستقراطية والحربية الصارمة خاصة إذا تصورنا أن هؤلاء الحكام كانوا طبقة من الغزاة الذين تم لهم الاستيلاء على إقليم مسينا الزراعي وكان أمراً حيوياً بالنسبة لهم ضرورة الاتحاد لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من السكان الأصليين الذين كانوا يسمون بالهيلوت Helots وكانت سياسة الدولة تفرض على أفراد هذه الطبقة الحاكمة قوانين صارمة في التربيه العسكرية

وتمنعهم من العمل بأي مهنة من المهن اليدوية أو بالزراعة أو التجارة ليتفرغوا للحكم والحرب بل كانت الدولة تتدخل في إتمام الزيجات لتضمن نقاء السلالة.

ومن المعروف أن هذه الشيوعية تختلف عن الشيوعية الحديثة إذ لم تكن تنطبق إلا على الحكام لا على جميع طبقات المجتمع وأنها لا تقتصر على الثروة بل تمتد إلى إلغاء الأسرة.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تصوره أن أرقى مراتب الحب هو الحب المثالي بين الرجال ولعل مرجع ذلك هو شيوع الجنسية المثلية في طبقات المجتمع اليوناني المترف واحتقاره للمال كعنصر من عناصر الامتيازات خاصة بعد أن عظمت ثروات أفراد الطبقات غير الأرستقراطية من التجار والملاحين وأصحاب الحرف.

أما عن حكم الفلاسفة فهي فكرة مستمدة من فلسفة أفلاطون المثالية التي تفرق بين عالم التغير والصيرورة وعالم الثبات والحقيقة وهي فكرة تخدم في الواقع موقفه السياسي المحافظ.

إذ كما أن هناك فرقاً كبيراً بين ما هو جميل في العالم الحسي وما هو جميل في عالم المثل فكذلك يكون للعدالة صورة مثالية ثابتة لا تتغير في حين تتغير الصور المحسوسة لها في الواقع النسبي المتغير وعلى الذين يوكل إليهم مهمة تطبيق العدالة في الدولة أن يكونوا على علم بهذه الصورة وأن تتم لهم المعرفة الحقيقية بها فلا تترك العدالة بين يدي من تتغير أراؤهم عنها بحسب الظروف والأحوال، أو بمعنى آخر لا تترك العدالة للآراء الشخصية. ولذلك فقد انتهى أفلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفة المعرفة وبين وظيفة الحكم السياسي. وقد عبر عن هذا بقوله الشهير «ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو يتحول من نسميهم حكاماً إلى فلاسفة حقيقيين وما لم نرَ القدرة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري».

وهذا في الواقع شرط مثالي خيالي، ذهب كثير من مفكري السياسة الواقعية إلى القول بعكسه، فترا سيماخوس ومن بعده ماكيافللي يباعدان تماماً بين قدرات

النجاح السياسي وبين الجدية في اكتساب المعرفة لذلك فالنوع الذي يصلح للحياة السياسية هو نوع قد يكون مختلفاً كل الاختلاف عن النوع الذي يسعى إلى اكتساب الحقيقة والمعرفة وعندما يوجه هذا النقد لأفلاطون فإنه يجيب أن الفلاسفة ينصرفون إلى التأمل والعزلة لا لأنهم لا يصلحون للحياة العامة والحكم بل لأن مجتمعاتهم مريضة والفلسفة مهجورة منبوذة، لا لعيب فيها بل لغياب المجتمع الذي يهجرها. وإن على المريض أن يسعى إلى الطبيب الذي بيده شفاؤه ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى الرأي الذي يرى في الحكم علماً متخصصاً وأنه لا يجب أن يترك للعامة ولا للآراء الشخصية فيقف على الطرف المقابل من الديمقراطية.

هذه هي أهم ملامح الدولة المثالية غير أنه على فرض أنها قد تحققت إلا أن الواقع المتغير سوف ينتهي إلى فساد الصورة المثالية وعوامل التدهور سرعان ما تسري إلى النظام المثالي ومن هنا فقد وضع أفلاطون قانوناً في فلسفة التاريخ نتبين فيه تدهور التاريخ من الأحسن إلى الأسوأ أو من النظم المثالية إلى النظم الفاسدة على هذا النحو الذي ذكره في محاورة الجمهورية.

يلخص أفلاطون رأيه في الدولة المثالية بقوله:
«لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التي تطمح إلى أن تحكم حكماً مثالياً يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعاً وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحله ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء منها الحربية والسلمية، كما ينبغي أن تتخذ ملوكاً من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم في الفلسفة والحرب معاً».

أما عن أنواع الحكم السيئة التي تلي هذا النوع من الحكم فيصفها بقوله:
«إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة وها هي نرى أن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب والمكانة تسمى بالأوليجاركية وهي حكومة فيها عيوب عديدة وتليها حكومة على عكس السابقة وأعني بها الديمقراطية وأخيراً حكومة الطغيان التي يظن أنها

حكومة مجيدة والتي تتجاوز الأخريات جميعاً من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع».

حكومة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية Timocracy

وفيها ينتمي العقل للحماسة أو للقوة الغضبية إذ يحدث للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلاً لا يماثل طبيعة آبائه في الأصالة والامتياز ويتولى الحكم رجال لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب والقنص وتتجه آمالهم إلى المجد الحربي، غير أن فساد الحكم يؤدي إلى أن يتحول الحكام عند تقدمهم في السن من رجال يمجدون الشرف العسكري إلى رجال يسعون إلى الثناء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليجاركية.

حكومة الأوليجاركية:

وحين ينتهي الأمر بالمواطنين إلى الجشع في حب المال فإنهم يسنون قانوناً يحدد شروط الامتياز في الأوليجاركية فيفرضون حداً من الثروة يزداد كلما كانت الأوليجاركية أقوى وينخفض كلما كانت أضعف ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم بلوغ هذا الحد المعلوم وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب... تلك إذن على وجه التقريب الطريقة التي تنشأ بها الأوليجاركية.

ومن حكم الأوليجاركية يصبح الجميع عبيداً للمال ويأتي اليوم الذي تنقسم فيه الدولة إلى فئة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة أكثر قوة وأوفر قسطاً في الفضيلة فينتهي الصراع بينهما بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادي بالمساواة للجميع. وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية يقول: «وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي. بل إن الحكام في هذا النوع من الدولة غالباً ما يختارون بالقرعة ويصرح لكل فرد بحرية الكلام وأن يفعل ما يشاء ولا تتجه شهوة هذه الحكومة إلى المال وحده كما كان الحال في الأوليجاركية بل تطلق العنان لكل الشهوات بلا تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة

في تقليد الحكم للأفراد إمعاناً في الديمقراطية والفوضى فكل شرع فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ويبدو النظام جميلاً كالثوب المزركش بكل الألوان لكنها تجيز كل شيء تحت شعار الحرية وتبيح كل المحرمات» لكن تدهور الحكم الديمقراطي يؤدي إلى نشأة نظام الطغاة ذلك لأن التطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التطرف في العبودية سواء من الفرد أو من الدولة: وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية أي أن الحرية المتطرفة تولد أشرار وأفظع أنواع الطغيان.

ويصف نشأة الطاغية بقوله «إن من عادة الشعب أن يختار شخصاً لفضله ويجعله نصيراً وقائداً له ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطاناً هائلاً» ويوضح هذه الفكرة بواسطة أسطورة معبد زوس اللوقي في أركاديا وتذكر هذه الأسطورة أن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى فإنه يتحول إلى ذئب متعطش للدماء... وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيداً مطاعاً لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله ويحيط نفسه بحرس ضخم ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه ويشن الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد.

وفي ظل هذا الحكم يأبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها إذ يعتمد الطاغية على أسوأ أنواع الشهوة شهوة الشر والعدوان فتختفي العدالة من الدولة ويسودها الظلم والتعاسة ذلك لأن العدالة يترتب عليها السعادة والعكس صحيح، ويأخذ أفلاطون يقارن بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية.

ويبدو أن أفلاطون من حديثه عن الطغاة إنما قد تأثر بطغاة عصره الفاسدين ولم ينصف الدور التاريخي الذي قام به طغاة القرنين السابع والسادس ق. م. أولئك الذين استطاعوا أن ينصفوا طبقات الشعب من الظلم الواقع على كاهلهم وعملوا على إحياء نهضة حضارية وثقافية كبرى في بلادهم.

محاورة السياسي:

وهي محاولة من أفلاطون لتعريف من هو السياسي (على نحو ما حاول أن

يبينه بالنسبة للسفسطائي) ـ ويبدأ الجزء الأول من الحوار بمران على منهج القسمة المنطقية ليمرن الفيلسوف على الجدل ويأخذ في التفرقة بين الرجال والأسماك والطيور إلخ . . . ويجري الحوار بين الغريب الايلي وسقراط الصغير والمشكلة الرئيسية في هذا الحوار تتعلق بتعريف ما هو فن السياسة ومن هو السياسي.

وقد كتب أفلاطون هذا الحوار وكان عمره حوالي ستين عاماً. بعد الجمهورية، بعشر سنوات وقبل القوانين بعشر أخرى وتعدّ من أهم المحاورات التي كان لها تأثير في تاريخ الفلسفة.

وقد أثار فيها مشكلة تتلخص في السؤال الآتي: وهو أي صورة من صور الحكم هي الأفضل؟ وإذا كان أفضل أنواع الحكم هو حكم الحكيم أو الفيلسوف فما هو قيمة حكم القانون؟ وهو لا يضع جواباً مختصراً على هذه الأسئلة ولكن يناقشها ويذكر كثيراً من التفاصيل. وإذا كان في الجمهورية قد انتهى بالنسبة للسؤال الأول إلى القبول بأن أفضل أنواع الحكم هو حكم الفيلسوف الحكيم وإذا كان في آخر محاوراته وهي محاورة القوانين قد جعل للقوانين المقام الأول بحيث توارى فيها حكم الفرد إلا أننا نجده في هذه المحاورة يثير الأفكار المتضاربة ويبحث فيها كل الفروض غير أنه قد انتهى منها إلى جملة نتائج، من أهمها ـ أن الحكم عنده فن وعلم وتخصيص لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحداً أو اثنان أو قلة قليلة.

ويستطيع مثل هذا الحاكم أن يحكم بلا قوانين ما دام يرجع إلى فنه في السياسة.

أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون ولعله في هذا الرأي يضع تمهيداً لنظريته الأخيرة في القوانين.

ـ نظرية الحاكم وفنه السياسي:

ومن أهم الأفكار الأساسية في هذه المحاورة هي نظريته الخاصة بالحكم الإلهي وبيان ما بين الإله والكون والحياة الإنسانية من صلة وثيقة ومقارنته بين

نموذج الحكم الإلهي وما يقرب منه من حكم القديسين والبشر وعلاقة فن الحكم بالفنون الأخرى.

يشبه الحاكم براعي يسوس قطيعاً من الأحياء ليوجههم وهو تعريف ينطبق على الحاكم وعلى رب الأسرة حين يسوس الأبناء وفي هذه النقطة يمكن لنا أن نلاحظ كيف خلط أفلاطون بين وظيفة الحاكم ووظيفة الأب والمربي ومن البديهي أن نسأل هل يكون الشعب ضرورة كما يرى أفلاطون معتمداً على الحكام على نحو ما يعتمد الأطفال على الآباء، أم يمكن على العكس من ذلك أن نفرض أن الحكم هو مسؤولية عامة يشارك فيها الجميع؟

ويتمسك أفلاطون بموقفه المحافظ ويؤكد خوفه الدائم من مشاركة الشعب في الحكم ويبرر رأيه دائماً بأن الحاكم فنان وطبيب عليم بأسرار الحكم وبما فيه فائدة شعبه وهو لا يخضع إلا لما يمليه عليه فنه وهو في غير حاجة، إلى أي قيد يفرضه عليه ممن يسوسهم، ذلك لأن المريض لا يوجه الطبيب المعالج - وكأنه يقدم لأول مرة نظرية الدكتاتورية المستنيرة التي شاعت في القرن الثامن عشر وكان شعارها وقتئذ يتلخص في أن كل شيء للشعب ولا شيء بالشعب.

ولكي يؤكد أفلاطون هذا المعنى يلجأ إلى أسطورة قديمة تؤكد حنينه إلى الماضي البعيد والعصر الذهبي الذي كانت الآلهة تحكم فيه العالم - فيقول «إن تاريخ البشرية قد انقسم إلى عصرين رئيسيين العصر الأول كان الإله كرونوس هو الذي يتولى فيه توجيه الكون وسياسة البشر فكانت الجنة التي عاش فيها الناس في سلام وأمن. كان العالم أشبه بسفينة ربانها الله فهو الحاكم الأعظم ويساعده رعاة مساعدون له أنصاف آلهة يأتمرون بأمره أما عصرنا هذا الذي نعيش فيه فهو عصر زيوس، ترك العالم فيه لنفسه فانقلبت الأوضاع وانسحبت الآلهة منه عن القيادة وتخلت عن مهمتها للبشر، لذلك ينبغي علينا أن نقتفي أثر المثل الأعلى لنبحث عن الحاكم المثالي خليفة الله على الأرض الذي يعطي السلطة المطلقة ليحكم وفقاً لما بين يديه من فن: وعلم ويتصرَّف بما يمليه عليه فنه».

يقول:

«ففن السياسة وفقاً لهذا الرأي هو فن تربية ورعاية لمخلوقات حية أليفة

تعيش على الأرض وليس لها قرون ولا ريش وتمشي على ساقين وإن تدبير القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية أما التدبير الذي تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فهو ما نسميه بفن السياسة».

وهو يرى فن السياسة الفن المهيمن على كل الفنون جميعاً لأنه يشرع لكل الفنون الأخرى وكل شؤون الدولة ويحميها جميعاً ببراعة فائقة ويخرجها نسيجاً واحداً، إنه فن شامل نطلق عليه اسم السياسة الذي يتحكم في كل الفنون يتحكم في التربية والخطابة، وقيادة الجيوش ومعاملات الناس والقضاء بينهم. والسياسي باختصار كالحائك الذي يكلف الغزالين والنساجين بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة التي تحيك بها نسيج الدولة.

يقول مفصلاً قيمة هذا الفن: «إن الذين يباعون ويشترون ويصبحون مِلْكاً لسيِّدهم عبيد لا يدعون لأنفسهم فن الحكم.

وكذلك الأحرار الذين يحملون ويوزعون منتجات الزراعة وسائر الفنون وبعضهم يجلس في السوق وبعضهم ينتقل من بلد إلى بلد بطريق البر أو البحر يتبادلون المال والسلع.

والصرافون والتجار وأصحاب السفن والبائعون المتجولون هؤلاء لا ينبغي أن يدعوا أن لهم شأناً في السياسة والحكم - كذلك العمال والأجراء الذين يعملون مقابل أجرة يومية يظهرون استعدادهم الدائم لخدمة أي مستأجر لا يدعون أن لهم نصيباً من العلم السياسي كذلك كتاب الدولة والموظفون الذين هم خَدَم الحكام.

أما عن العرافين الذين يعتقد أنهم وسطاء بين الآلهة والبشر والكهَّان الذين يقدمون القرابين عند الآلهة ويعرفون الصلوات والدعوات التي تستدر بركات الآلهة:

فهؤلاء لهم مقام اجتماعي كبير واحترام وتبجيل - ففي مصر لا يستطيع أن يملك إلا من كان من طبقة الكهنة وإذا شقَّ أحد طريقه إلى العرش من غير تلك الطبقة فيجب أن يرسم كاهناً بمراسم خاصة».

ويقول أيضاً «إن علم السياسة هو أعظم العلوم وأصعبها على الإطلاق» يقول

الغريب الايلي: هل تظن أن الجمهور الكبير من دولة ما يستطيع أن يبلغ العلم السياسي؟ سقراط الصغير ـ هذا مستحيل.

الغريب ـ من مدينة لا يزيد عدد سكانها على الألف، هل تستطيع فئة منهم مثلاً أو خمسون أن يكتسبوا العلم السياسي؟

سقراط الصغير ـ لو كان بإمكان هذا العدد أن يتقن العلم السياسي لكانت للسياسة من أهون الأمور.

الغريب ـ إن فن الحكم إن وجد بشكله في هذا العالم فإنه سوف يكون في حيازة واحد أو اثنين أو على الأكثر، قلة قليلة ممتازة.

وهؤلاء الحكام سوف يحكمون بمقتضى علمهم سواء رضينا أم لم نرض سواء كانوا فقراء أو أغنياء وكيفما كان شكل حكمهم».

يقول،«وقد تقتضي نظرتهم إلى الخير العام أن يطهّروا الدولة بإعدام بعض المواطنين ونفي آخرين وقد ينقصون مجموع المواطنين بإرسال كثيرين إلى المستعمرات مثل جماعة النحل الخارجة من الخلية.

وقد يجلبون من خارج الدولة ليزداد عدد السكان ما داموا يعملون على مبدأ علمي متبعين قواعد الحكمة والعدالة ويستعملون سلطانهم ليحفظوا الدولة ويحسنوا حياتهم، فيجب أن ندعوهم رجال دولة حقيقيين ونقر أن الدولة التي يحكمونها هي وحدها المتمتعة بالحكم الصالح». .

ويؤخذ على أفلاطون تورطه في مغالطة لا تقول بها النظريات الحديثة في الفكر السياسي وهي تشبيهه الحاكم بالعالم المتخصص. والتزام الحاكم بفنه في رأي أفلاطون أفضل من التزامه بالقانون يشبه القانون برجل جاهل عنيد قد يصلح حكمه للأكثرية بشكل عام لكنه لا يصلح من كل المجالات.

ـ حكم القوانين:

لكن يقدّر أفلاطون احتمال عدم توفر مثل هذا الحاكم الفني ويرى أن

الطبيب قد يرتشي وأن الربان قد يتلاعب في قيادته للسفينة، لذلك ترك الباب مفتوحاً لحكم القانون يقول:

«إن الملوك لا ينشأون في المدن كما تولد ملكة النحل في الخلية فيعرف حالاً بتميزها في الجسم والعقل، لذلك يضطر الناس أن يجتمعوا ويضعوا القوانين محاولين الاقتراب بقدر ما يستطيعون من الدستور الحقيقي».

وعندما نلجأ إلى القوانين تصبح طاعتها واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء وعلى ضوء مدى التزام الحكومة بالقوانين. يقدم أفلاطون تصنيفه الشهير للحكومات الصالحة منها وغير الصالحة وقد كان بهذا التصنيف أثره الكبير بعد ذلك خاصة عند أرسطو ويقسمه على النحو التالي:

حكم الفرد ويسمى ملكية Monasorchy عند التزام القانون وطغيان Tyranny عند مخالفته.

حكم القلة ويسمى ارستقراطياً Aristocracy عند التزام القانون وأوليجارشيا عند انتهاك القانون Aligarchy.

حكم الكثرة ويسمى ديمقراطياً في كل الأحوال Democracy.

يصف حكم الكثرة بأنه أسوأ أنواع الحكم وأنها ضعيفة عاجزة عن تحقيق الخير العظيم أو الشر العظيم إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى وسبب ذلك أن السلطات الحكومية موزعة على عدد كبير من الحكام فحكومة الكثرة هي أسوأ الحكومات التي لا تحترم القوانين أي أنه حالة التزام القانون يكون حكم الفرد هو أفضل الحكومات يليه حكم الأرستقراطية أما في حالة غياب القانون فتكون الديمقراطية أقل وبالاً من غيرها كالأوليجارشية.

والنتيجة النهائية لهذه المحاورة لا تتعارض مع ما انتهى إليه في محاورة الجمهورية من الأخذ بالتفرقة بين الحاكم الصالح الفيلسوف الذي يعتبر حكمه أحسن أنواع الحكم ويعد حكمهم الطاغية أسوأها.

غير أنه بدأ يفكر في أهمية القانون في الحياة السياسية خاصة بعد تجارب

سنين طويلة جعلته يميل إلى الاعتدال عن الحكم المطلق للفرد أو للقلة الممتازة.

محاورة القوانين:

وفي محاورة القوانين يوضح أفلاطون الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه من محاورة الجمهورية والسياسي إلى بيان النموذج المثالي للمدينة. وإذا صح القول بأن الجمهورية هي كتاب يقرأ في كل الأزمان، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادىء العامة من فلسفة أفلاطون السياسية أما محاورة القوانين فقد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية ولذلك فقد كان تأثيرها في تاريخ الفكر السياسي خاصة عند أرسطو تأثيراً عظيم الأهمية.

وقد كان التفكير السياسي عند أفلاطون يسير في محاورة الجمهورية على ضوء وضع السلطة المطلقة في يد الحاكم الفيلسوف الذي يعرف وحده الخير والشر وقد كان هذا الرأي يصدم شعور الإغريق بالحرية في ظل القانون، وما كانوا يتطلعون إليه من مبادىء ديمقراطية تقرر حق الشعب في المشاركة في الحكم، وكان لا بد لأفلاطون من أن يخفف من غلواء مثاليته عندما أخذ يراجع بعد فترة نظرياته في الحاكم الفيلسوف وكان لا بد له من أن يعيد للقانون اعتباره بعد تجارب سنين طويلة ويحاول أن يقدم نظريته في الحكم التي تجعل الحاكم والمحكوم خاضعين للقانون.

ولعل أهم ما استجد في محاورة القوانين هو نقده للنظام الحربي العسكري في إسبرطة ونقده للتطرف في الحرية من أثينا. ومحاولة وضعه دستور معتدل يأخذ بمبدأ النظام من الدولة العسكرية وبمبدأ الحرية من الدولة الديمقراطية.

وعندما يبحث في الشروط الطبيعية المحددة لقيام الدولة يفضل بعدها عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفاسد حين تعتمد على الأسطول والأسطول يعني عنده قوة في يد جماهير الشعب، لذلك فهو يفضل الدولة التي يكون قوام حياتها الزراعة وتعيش على أرض كامنة لسداد حاجاتها وتتميز بوعورة في سطحها حتى تكسب سكانها بأساً وتكتسب من الأرض حماية ضد الأعداء.

وتكون المحاورة من إثني عشرة كتاب.

خلاصة المحاورة:

يغيب سقراط من هذه المحاورة ولا تظهر فيها سوء الشخصيات ذات الخبرة الطويلة في مجال السياسة، وهي تتكون من الغريب الأثيني الذي يستبعد أن يكون سقراط لأن سقراط لم يغادر مدينته أثينا ثم كليناس الكريتي ومينجللوس الإسبرطي.

وتجري أحداث المحاورة بعيداً عن أثينا في كريت حيث نرى الثلاثة وهم شيوخ يتمشون في مدينة كتوسوس إلى كهف زيوس على جبل آيدا ونعلم أن الاثيني قد ذهب إلى كريت ليكتشف قوانين كريت القديمة المستمدة من الإله زيوس وهي قريبة الشبه بقوانين إسبرطة المستمدة من الإله أبوللون، ويتضح من مناقشه المشرع الكريتي أن التشريع الكريتي قد وضع ليلائم حاجات الحرب، فالطبيعة قد فرضت على كل مدينة أن تكون على أهبة الاستعداد للحرب مع المدن الأخرى وقد غدا النصر في الحرب غاية الغنم غير أن الأثيني يحاول أن يقنع الكريتي بأن الحرب ليست بغاية وإنما السلام هو الغاية وقد وضع المشرعان الكريتي والإسبرطي نصب أعينهما إعداد رعاياهما بفضيله الشجاعة ودعاهم إلى محاربة كل أنواع اللذة ومنع المآدب وحفلات الشراب. غير أن هذا الرأي قد دفع الغريب الأثيني إلى مناقشتها، إذ إنه يرى أن الكمال لا يتحقق بفضيلة الشجاعة وحدها بل بفضيلة الاعتدال في الذات بحيث لا يحرم المواطنون من لذات المآدب والشراب في الاجتماعات، وإنما بتنظيم هذه الحفلات على نحو ما تجري الأمور في أثينا ذات الحرية النسبية، فالأثيني يحاول أن يجعل من نظام كريت وأسبرطة الحربي القريب من النظام التيموقراطي ثاني النظم المثالية في الجمهورية نظاماً ديمقراطياً، ولذلك فهو يأخذ على نظم كريت وأسبرطة قسوته على مواطنيهما ويبين أثر الفنون الجميلة على المواطنين منذ الصغر ليكونوا مواطنين صالحين. والنظام السياسي الذي يراه الغريب الأثيني أنسب النظم لتحقيق سعادة المواطنين، هو نظام وسط معتدل يجمع مزايا حكم الديمقراطية، فقد أخذت أمبراطورية الفرس بنظام الملكية المطلقة في حين أخذت أثينا

بالديمقراطية المطلقة، وهو يعد قريباً من نظام الجمهورية Palitcia أو الديمقراطية المعتدلة الذي يقترحه أرسطو في كتابه السياسة.

ولكي تتحقق الفضيلة للمدينة ينبغي أن تتجنب الفن المفرط والفقر المدقع، فتوزع الأراضي على المواطنين ويحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بالبيع والشراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب، ولذلك يقول إن على الأبناء الآخرين أن يبحثوا لأنفسهم عن وارثات فيتزوجوهن» ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة في الملكية فإن أغنى المواطنين لا يسمح له أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف أفقر المواطنين ولذلك يقسم المواطنين أربعة طبقات حسب ملكيتهم ولا يكون مواطناً إلا الحر الذي لا يستعبده العمل والذي يتوفر له الفراغ ليمارس فضائل المواطن كالقدرة على القيام بوظائف الفرسان والمشاة والوظائف العامة، ويحرم على الأحرار الاشتغال بالتجارة والصناعة بأن يترك ذلك للأغراب وهم أحرار غير مواطنين ويقوم الرقيق بفلاحة الأرض، أما جميع المهمام السياسية فهي مقصورة على المواطنين الأحرار دون غيرهم وسوف يقسم المجتمع إلى اثنتي عشرة قبيلة توزع ملكيتها إلى جزء في المدينة وجزء بعيد عنها.

والقوانين التي تكون ثلث المحاورة يجب أن تقنع الناس لا أن تقهرهم بالعنف لذلك يوصي أفلاطون بضرورة وضع مقدمة تفسيرية تشرح كل قانون وقد رجع أفلاطون في هذه المحاورة عن مبدأ الشيوعية التي ذكرها في الجمهورية فسمح للمواطن الحر أن يكون له زوجة وأسرة وملكية خاصة ثم حل المشكلة التي سبق له أن ناقشها في محاورة السياسي فوضح أن الذي يحكم الدولة هو القانون الذي يوحّد بينه وبين العقل ورأى أن الخضوع له هو الذي يحقق فضيلة المواطنين وعلى رأس الفضائل كلها فضيلة الاعتدال.

ويذهب أفلاطون إلى القول هذا بأن رأس القوانين كلها التي سوف تحمي هذا النظام السياسي قانون محاربة الإلحاد الذي ينكر وجود الآلهة وعنايتها ولذلك يعنى أفلاطون بالردّ على كل الذين يقولون إن المادة سابقة على النفس وعلى

الذين ينكرون وجود العدالة والخير المطلق والذين يشككون في القيم ويردونها إلى الاتفاق والمصادفة ويضع قانوناً جنائياً كعقاب هذه التهم.

ولضمان حماية هذا النظام السياسي يقول أفلاطون بتأسيس ما سماه بالمجلس الأعلى الليلي The Nocturnal cour cil وهو يتكون من شيوخ المدينة الذين يجب أن يكون الحد الأدنى لسنهم خمسون سنة ويتقاعدون في سن السبعين، ويمكن أن يضم لهم بعض الممتازين من الشباب الذين يتجاوزون الثلاثين لكي يسهروا على حماية القوانين والفضيلة للدولة ـ ويتكون المجلس من سبعة وثلاثين عضواً ثلاثة من كل قبيلة من الإثنتي عشرة قبيلة يضاف إليهم واحد ليمنع تساوي الأصوات إلى قسمين متساويين عند التصويت.

وعلى أعضاء هذا المجلس أن يسهروا على المحافظة على الأوضاع القائمة Statuts quo حتى لا تتعرض الدولة للتغير ولأنهم سوف يقفون في وجه كل تجديد سواء في العقائد الدينية أو الفنون والأفكار وعلى الرغم مما يسود هذه المحاورة من محاولة الاعتدال إلا أن النظام في مجموعه يظل نظاماً أرستقراطياً والشعب لا يعطى له من الحرية إلا حرية الطاعة المطلقة للحكام.

ويعد البعض الفصل الثالث عشر من كتاب القوانين محاورة قائمة بذاتها تتخذ عنوان Esinomis وفيه يقدم أفلاطون الثقافة التي ينبغي أن تقدّم لأعضاء المجلس الليلي وهي الحكمة ويستبعد فيها الفنون الصناعية، ومن أهم العلوم التي يحتويها العلوم الرياضية لكي يؤكد ضرورة اجتماع العلم مع السياسة.

٣ ـ أفلاطون والمشكلة السياسية

إن إقامة العدل بين الناس وسيادته في الدولة دليل على نجاح السلطة الحاكمة، وهو أيضاً يعد انعكاساً لمجتمع فاضل يتمتع أفراده بالمحبة والتعاون والاخاء فيما بينهم. ولا شك أن أي تيار سياسي أو أي حزب أو أي حاكم لا بد وأن يرفع شعار العدالة وسيادة القانون. وعندنا أن الاختلاف بين الأفراد بعضهم وبعض وبينهم من جهة وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى، أياً كانت طبيعة هذه السلطة، أقول: ليس الاختلاف قائماً بشأن العدل وسيادة القانون، لكن

الاختلاف ينشأ دائماً بصدد تحديد معنى العدل وتحديد طبيعة القانون الذي ينبغي أن يطيعه الجميع. بعبارة أخرى أن الاختلاف ينشأ بسبب الفهم الخاص لكل فئة من الناس لطبيعة العدل والقانون والفضيلة وغيرها. . .

ولعل الهدف الأكبر الذي سعى إليه أفلاطون من خلال محاورته الرئيسية «الجمهورية» كان هو تحديد معنى العدل بصفة عامة. فقد ناقش أفلاطون في بداية المحاورة (ابتداء من الكتاب الأول حتى الخامس) الأسس التي ينبغي أن تتبع لبناء مدينة مثالية (المدينة الفاضلة). ثم أعقب ذلك بحديثه عن الفلسفة وطبيعة الفيلسوف والفرق بينه وبين غيره، لكي يخلص إلى نتيجة مؤداها أن الحاكم ينبغي أن يكون فيلسوفاً. ويختم أفلاطون محاورته بمناقشة بعض الدساتير التي كانت سائدة آنذاك مبيناً ما لها وما عليها.

وقد ذهب «ألكسندر كواريه» إلى أن محبة سقراط كانت خلف تلك المحاورة (الجمهورية) وغيرها من محاورات سعى أفلاطون فيها إلى معالجة المشكلةالأخلاقيةوالمشكلة السياسية. إن الانطباع الذي خلفه سقراط، وذكرى سقراط التي لا تنسى، هي التي أذكت في نفسه (أفلاطون)، طوال حياته، الشعلة التي ما زالت تضيء أنفسنا حتى اليوم. فسقراط، الفيلسوف الحق الوحيد الذي عرفه العالم، سقراط صديق الآلهة، أفضل الناس وأحكمهم، سقراط هذا قد حكم عليه مواطنوه بالموت. أكان هذا نتيجة للصدفة؟ أو لتضافر الظروف السيئة؟ أو لمؤامرة سياسية؟ أو لدفاع غبي؟ لا ريب في أنه كان نتيجة كل هذا، ولكن أفلاطون كان يصبح فيلسوفاً سيئاً جداً إذا هو استطاع أن يرضى عن مثل هذه التفسيرات. كلا إن إدانة سقراط كانت أمراً لا مفر منه وله مغزاه. فسقراط كان يجب أن يموت لأنه لم يكن هناك مكان له. (الفيلسوف) في المدينة ص ٩٩.

لهذا حاول أفلاطون إيجاد حل لمشكلة هؤلاء الناس الحكماء الأفاضل، أولئك الذين لا يستطيعون التنفس في ظل ظروف اجتماعية ظالمة وقاسية. لهذا كان الحل الوحيد هو إقامة العدل وسيادته. والعدل يتنافى، أو إن شئت لا وجود له، مع قيام المدن الظالمة، ومع الحكام الظلمة. لذلك يجب أن يمتد العدل إلى كل شعب الحياة وأن يسود كل من في المدينة. إن ما حدث لسقراط ـ لو لم تتغير

الظروف التي أدت إلى موته واستشهاده - لا بد أن يحدث لكل من سار على دربه، ولذا ينبغي قيام الجمهورية الفاضلة تلك التي لا وجود لها إلا من خلال المدن الفاضلة.

إن المدن الفاضلة، إن شُيِّدتْ، فسوف تعطي كل ذي حق حقه، وسوف تُعَبِّر الذات الإنسانية عن إمكانياتها من خلالها. لأن الطاقات الإنسانية الممتازة تتبدد في المدن الظالمة، بل كثيراً ما يوضع المرء في غير مجاله، وكثيراً ما يتسلق الآخرون بعض المناصب الكبرى التي لم يهيئوا لها، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى المزيد من الفساد والإفساد. إن وضع الرجل المناسب في المكان المناسب كان هو الشعار الذي أراده أفلاطون في مدينته الفاضلة. فصانع الأحذية لا ينبغي أن يكون حاكماً والفيلسوف لا ينبغي أن يكون رباناً لسفينة، إن وضع كل إنسان في مكانه اللائق به، طبقاً لإمكانياته، أمر ضروري وأساسي لاستقامة الحياة الفاضلة وسيادتها. وهذا أمر لا يمكن أن يتم عند أفلاطون إلا من خلال «العدل».

لذلك كان الهدف من «الجمهورية» كما أشرنا، هو تحديد معنى العدل والعدالة تلك التي سعى أفلاطون إلى تحقيقها على المستوى الفردي. غير أنه بدا له أن تحقيق العدل على المستوى الفردي يتطلب تحقيق العدالة على المستوى الكلي أولاً وابتداء. أي أن أفلاطون ذهب إلى ضرورة وجود «العدالة» على مستوى الحكومة أو الدولة، أو إن شئت السلطة الحاكمة، لكي نضمن تحقيق العدالة على مستوى الفرد. إن من المستحيل أن ندرس الإنسان دون أن ندرس في نفس الوقت المدينة التي هو جزء منها. فإن التركيب السيكولوجي للفرد والتركيب الاجتماعي للمدينة يتناظران بطريقة كاملة، أو بعبارة حديثة إن السيكوليوجية الاجتماعية والسيكولوجية الفردية تتضمن إحداهما الأخرى. وفي هذا الصدد نجد أن أفلاطون قد شبَّه الدولة بجسم الفرد من حيث إن الرأس ترمز إلى الطبقة وإن الفرد كالأصبع يخضع لسائر البدن الذي يدار (يحكم) من قبل الرأس، لأن الأصبع لا قيمة له بدون الكل، كالفرد لا وجود له إلا بالمدينة أو الآخرين، وصلاح حال الكل سوف ينعكس على كل أفراد المدينة بلا شك ومن أجل تحقيق هذا الهدف بدأ أفلاطون في إنشاء جمهوريته الفاضلة لأن هذه هي

التي تجعل العدل والعدالة شعاراً مطبقاً فيما بين أعضائها. ومن المحال أن تكون المدينة الفاضلة وأن يكون أعضاؤها أشراراً، بل لا بد أن يكونوا أيضاً أفاضل.

لقد اعتقد أفلاطون أن الإصلاح السياسي لا ينفصل عن الإصلاح الأخلاقي لأن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق. لذلك فإن الإصلاح السياسي يبدأ، وينبغي أن يبدأ، بإصلاح مواطنيها المستقبليين، وعلى الأخص قادتها في المستقبل، ولكن لإمكان ذلك، يجب قبل كل شيء، إثبات - أو توضيح - أن التكوين الفلسفي يفضل كل تكوين آخر، وأن الفيلسوف هو الذي يناط به تعليم الشباب، وهو صاحب الحق في تعليمهم، وهو الذي يكوّن الصفوة ويربيهم.

ومن أجل ذلك وجد أفلاطون نفسه مضطراً لرفع الأنقاض الفكرية القائمة قبل تأسيسه مذهبه، وأقصد بتلك الأنقاض الفكرية «الفكر السوفسطائي» حيث إن أفلاطون قد كرّس ما يقرب من نصف أعماله كلها لتشريح آراء السوفسطائيين وبيان تهافتهم. فلقد اعتقد أن آراء هذه الجماعة تؤدي فحسب إلى النجاح، تؤدي إلى المتعة الذاتية، تؤدي إلى الموقف الفردي، لأنها لا تعطي مضموناً حقيقياً للمصطلحات التي تستخدمها، فهي تتحدث عن الفضيلة والعدالة والحكمة والشجاعة والإقدام... لكنها تتحدث عن هذه المفهومات بطريقتها الخاصة، لأن للسوفسطائي في النهاية موقف من شأنه أن يؤدي إلى تضخم الأنا واعتداد الفرد بنفسه وإيمانه بها على حساب الآخرين... إن التعليم السوفسطائي ،التربية السوفسطائية يكوّن الخطيب الشعبي الذي يعد صورة زائفة للسياسي الحقيقي الفاضل. حيث إنه يسعى إلى قيادة الجماهير - بغير حق بناء على الظن لا على العلم والمعرفة لأن السوفسطائي يتعامل مع ظواهر الأشياء لا مع حقائقها.

وخطورة موقف السوفسطائية هنا، كما يرى أفلاطون، أنها تؤدي - على المستوى السياسي - إلى خلق دكتاتور، تؤدي إلى خلق حكام مستبدين لا شغل لهم إلا مصلحتهم الخاصة ولا يعنيهم شيء اللّهم إلا طاعة الآخرين لهم وتنفيذهم أوامرهم «فالسوفسطائي هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقي». وزيادة على ذلك فالاستبداد والسوفسطائية متضامنان كتضامن الفلسفة وحكم العدالة في المدينة.

يبدأ أفلاطون حديثه عن المدينة الفاضلة بالحديث عن الأعضاء المؤسسين لها، حيث قسمهم، كما نعلم إلى ثلاث طبقات:

أ ـ الجمهور.

ب ـ الجنود.

ج ـ الحكام أو أولياء الأمور.

ومن الواضح أن الجمهور أو الشعب هم الأغلبية الكبرى التي تليها في العدد طبقة الجنود التي تقل في عددها كثيراً عن طبقات الشعب، ثم تجد على قمة هذا الهرم الحكام، وهم عدد قليل للغاية، إذ إنهم بمثابة الصفوة القليلة التي اجتازت طابوراً طويلاً من الاختبارات طبقاً للبرنامج الأفلاطوني في هذا الصدد.

لقد كان من رأيه أننا ينبغي أن نعهد بالسلطة إلى من يقدرها حق قدرها. ينبغي أن نعهد بها إلى من يدرك الباطن لا الظاهر، ويعلم الثابت لا المتغير ويقف على الجوهر لا على العرض. إن الحكيم هو الذي يدرك الخير من الشر والصالح من الطالح، ولهذا فإنه يمتاز عن الزراع والصناع والجند... أولئك الذين قد ينخدعون بظواهر الأشياء فيدركون الباطل على أنه حق ويعتبرون الرذيلة فضيلة ويستبدلون بالعلم الظن والهوى... لقد أضحى الحكم بناء على ذلك ـ من جهة رأي أفلاطون ـ حقاً مكتسباً لطبقة الحكام أو الفلاسفة. كما أن الطبقتين الأخرتين من الواجب عليهما الطاعة والتنفيذ. وكان أفلاطون يعتقد ـ أغلب الظن ـ أن طبقة الحكام هذه سوف تخلف من بعدها جيلاً صالحاً لخلافتها، حيث إن الحكم هنا سيصير وراثياً... والأمر كذلك فيما يتعلق بالطبقتين الأخرتين. على أن هذا لم يمنع أفلاطون من القول بأنه إذا أنجبت الطبقة الحاكمة أناساً ظهرت عليهم علامات النقص الخلقي والخُلقي فمن المحتم أن يرد هؤلاء إلى الطبقتين الأدنى طبقاً لمؤهلاتهم. كما أنه ليس هناك ما يمنع البتة من أنه إذا أنجبت إحدى الطبقتين (الزراع والجند) أطفالاً لهم من الذكاء والمهارة ما يؤهلها للترقي إلى طبقة الحكام لوجب أن تتخلى عن الطبقة التي نشأت بينها صاعدة إلى أعلى منها... ويبدو أن أفلاطون قال ذلك على المستوى النظري فحسب، لأنه كان

يعتقد، في قرارة نفسه، أن هذا أمر لن يحدث، وإذا حدث فإنه لن يحدث إلا نادراً. . .

وقد اعتمد أفلاطون في تقسيمه أعضاء المدينة الفاضلة على أمرين أساسيين:

١ ـ الأول هو أنه اعتقد أن الناس «معادن» كما نقول في أمثالنا الشعبية. فهناك معدن النحاس والحديد ومن هذا المعدن تصنع الطبقة الأولى. ثم تجد الطبقة الثانية: طبقة الجنود وهذه تصنع من الفضة. أما الطبقة الثالثة وهي طبقة الحكام فإنها تصنع من معدن الذهب الخالص.

٢ ـ الأمر الثاني هو أن أفلاطون اعتمد في تقسيمه لطبقات المدينة الفاضلة على أساس تقسيمه للنفس الإنسانية، فلقد ذهب إلى أن ما يحرك السلوك الإنساني ثلاثة مصادر: البطن والقلب ثم العقل، وهي على الترتيب الرغبة، والعاطفة ثم المعرفة. وهذه الصفات موجودة في كل الناس بدرجات متفاوتة. . . فالبعض يكون عبداً لرغباته والبعض الآخر يجعل للعقل الصدارة والسيادة على سائر القوى. . .

أما الصنف الأول فهم الصناع والتجار والزراع. . .

أما الصنف الثاني فهم العسكريون أو الجند أولئك الذين يسعون إلى النصر مهما كانت التضحيات. ولهذا فإن القتال والصراع ـ وليس كسب القوت ـ هو الهدف الأساسي لهم. وهم بهذا يسعون إلى الاستحواذ على السلطة.

أما الصنف الثالث والأخير فهم القلة من الناس الذين يجدون متعتهم في الفكر والتأمل والفهم، والذين يصبون إلى المعرفة لا إلى جمع المال أو النصر.

ويرى أفلاطون أن السلطة ينبغي أن تكون في أيدي هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاسفة. ذلك أن الزراع يلمعون أكثر ما يكون اللمعان في مجال الإنتاج، وأن العسكريين، من جهة أخرى، إن تسلطوا على الحكم فإن حكومتهم ستكون عسكرية دكتاتورية. لذلك ينبغي أن تكون السيادة لطبقة الفلاسفة، فالشعب بغير معرفة جمهور بغير نظام.

والسؤال الآن كيف نصل إلى هؤلاء الحكام؟

يقول أفلاطون إن الرجل الحر ينبغي أن يكون حراً حتى في حصوله على المعرفة، لأن المعرفة التي تحصل بالقهر لا تستقر في العقول. ومن أجل هذا وضع برنامجاً في محاورتي الجمهورية والقوانين. حيث قرر أن يربي الأطفال في منازلهم حتى سن السادسة ثم ينتقلون إلى المدارس للرياضة البدنية والدراسة العلمية. وأول ما ينبغي أن يتعلمه الطفل في العشر سنوات الأولى هو التدريب على الرياضة البدنية وتقوية جسده، ثم بعد ذلك نعطيه دروساً موسيقية، لأن الروح تتعلم عن طريق الموسيقى الايقاع والانسجام والتناسب ومحبة العدل، ولا يمكن لشخص تم تكوينه بطريقة معتدلة ومتزنة أن يصير ظالماً.

وبعد هذه القاعدة الواسعة من التربية البدنية يجب أن يكون هناك أساس صلب للأخلاق. وهنا نرى أفلاطون (في القوانين) بوجه خاص ينادي بالإيمان بالله. ويرى أن الشعب لا يمكن أن يكون قوياً إلا إذا آمن بالله. وهذا الإله حتى بوسعه أن يخيف الناس الذين سيطرت عليهم الأنانية الفردية.

وفي سن الثامنة عشر يجري اختبار لهؤلاء الدارسين. فمن دل اختباره على أن قواه قد وصلت إلى أقصى حد انتهت تربيتهم ويتكون من هؤلاء الزراع والصناع. ومن دل اختبارهم على أنهم لم يصلوا إلى أقصى حد تمتد دراستهم فيدرسون التربية العسكرية. ثم يجري بعد ذلك اختبار، فمن دل اختباره على أنه ما زال قابلاً على تلقي علوم أكثر يلتحق بمدرسة عالية بها قسمان: واحد للرياضة وآخر للفلسفة والمنطق. ومدارس الرياضة تبدأ في سن العشرين وتنتهي بسن الثلاثين. ويدرس بها الطلبة العلوم الرياضية دراسة نظرية علمية بحتة لا دخل للتطبيق فيها، لأن هذه الطريقة تصقل العقل وتساعد الفيلسوف على الخوض في المعاني الكلية.

وبعد ذلك يجري اختبار دقيق، ومن تدل التجربة على أن قواه قد بلغت أقصى حد يبعد ويتكون من هؤلاء طبقة صغار الفلاسفة. وأما الباقون فيلتحقون بقسم الفلسفة والمنطق ويدرس فيه الطالب المواد الفلسفية الصرفة ومواد المنطق

ويتكون من هؤلاء كبار الفلاسفة الذين تنتهي إليهم مقاليد الأمور، حتى إذا بلغوا سن الخمسين اعتزلوا الحكم متفرغين للدراسة.

وينبه أفلاطون على ضرورة مخاطبة الشعب بالقول «أيها المواطنون أنتم أخوة، ومع هذا فقد أوجدكم الله مختلفين، بعضكم عنده قوة الأمر، وهذا البعض صنع من الذهب، وهؤلاء لهم الشرف العظيم والبعض الأخر قد صنع من الفضة ليكونوا مساعدين، أما الآخرون فقد صنعوا من النحاس والحديد».

إذا كان الأمر كذلك حيث خلق (صنع) الله أناساً من شأنهم أن يكونوا عبيداً بالفطرة وآخرين من شأنهم أن يكونوا زراعاً، فإن أفلاطون انتهى إلى أنه لا يجب علينا أن نهتم بانتخاب الحكام، لأن الجمهور لا يستطيع التمييز بين الصالح وغير الصالح. والزراع في مزرعتهم كما ينبغي أن يكونوا، والحراس يدافعون عن بلدتهم وهم مهيئون لذلك. أما الفلاسفة فهم الذين يملكون زمام الأمور. وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يكون بالنسبة لهم. إن ابن الحاكم يبدأ دراسته مع ابن ماسح الأحذية وماسح الأطباق، فإذا كان ابن الحاكم غبياً فليسقط في الدرك الأسفل. وإذا أثبت ابن ماسح الأحذية جدارته فإن الطريق مفتوح أمامه ليصير حاكماً للدولة.

ولقد تنبه أفلاطون إلى أن ابتعاد الفيلسوف عن شئون الحياة اليومية من زراعة وصناعة وحرب... يؤثر على عقله، ولهذا رأى أن من الواجب على الفلاسفة أن يمارسوا العمل إلى جانب الفكر. وهو بهذا إنما يبين أن الفلسفة ثقافة فعالة وحكمة تمارس في الواقع العيني للحياة.

ومهما كانت مثالية أفلاطون صارخة في بنائه لجمهوريته أو مدينته الفاضلة، فلا شك أنه قد راعى الواقع في غير موقف (عدة مواقف). فبرنامجه التعليمي هذا يوضح أن التعليم حق مكفول للجميع، وأنه ينبغي إعطاء الأبناء جميعاً فرصة واحدة، وأنه إذا وجدت بعد ذلك أرستقراطية فإن هذه الأرستقراطية لا تقوم على الحسب والنسب أو الجاه والملك ولكنها تقوم فحسب على الفكر إن جاز أن يقوم على الفكر نوع من الأرستقراطية (الفكرية).

كذلك فإن ما ذهب إليه أفلاطون من مبدأ تخصيص العمل طبقاً للكفاءة أمر

حيوي وهام بل وضروري لصلاحية المجتمع. فمن يجيد كل شيء فإنه لا يجيد في الحقيقة شيئاً، إن مبدأ تقسيم العمل والتخصص أمر جوهري للغاية. ولذلك رأى أفلاطون أنه من الحماقة الكبرى والضرر البالغ أن يقوم الجميع بعمل واحد أو أن يعمل كل فرد من أفراد المجتمع في كل المجالات، هذا أمر يرفضه أفلاطون كل الرفض. ورأيه في هذا أن من الأمور الطبيعية والتي تناسب الفطرة الإنسانية، أن يكون البعض زراعاً والبعض الآخر جنوداً وأن يكون الفريق الثالث حكاماً وفلاسفة.

ويخيل إلينا أن أفلاطون لو لم يكن ينظر إلى الواقع (أحياناً) بعين الاعتبار لكان في غنى عن طبقة الجند. ففي داخل مدينته الفاضلة كان يمكن أن يقوم أنصاف الفلاسفة (إن جاز التعبير) بتدبير الشؤون الداخلية للمدينة لكن أفلاطون مدرك أن المدن الفاضلة لا بد أن تكون لها علاقات بالمدن الشريرة أو الجاهلة، تلك التي قد تسعى إلى النيل من المدينة الفاضلة. ولهذا وجب الاهتمام بطبقة الحراس لدورهم البارز في الأمور الداخلية والأمور الخارجية الممثلة في الدفاع عن المدينة ضد أعدائها «إن الحارس هو الجهاز المحرك للدولة، إنه روحها. فهو الذي يدافع عنها وهو أيضاً الذي يدير شئونها». ففي المدينة الأفلاطونية - وهذا شيء طبيعي في الدولة القديمة - لا يوجد فصل بين السلطات. فأولئك الذين يحكمون والذين يمسكون بزمام السلطة العامة في وقت السلم هم أنفسهم في وقت الحرب. هذا هو الواقع، وهو أيضاً عند أفلاطون اقتضاء منهجي. فوحدة الدولة تتطلب وتقتضي وحدة السلطة ووحدة الحكم.

ولكي يضمن أفلاطون تحقيق العدالة في دولته اهتم، كما أشرنا، بالتربية والتعليم وجعلهما حقاً من الحقوق الأساسية للإنسان. والواضح من برنامج أفلاطون هذا أنه قد شن، من خلاله، هجوماً عنيفاً على نظام التربية المعاصر له، تلك التربية التي تعتمد على ملء ذهن الطفل بمجموعة من الأساطير والخرافات يكون ضررها أكبر بكثير مما قد تحدثه من منفعة. فالأساطير تصور الآلهة بصورة بشعة كريهة حيث توضح هذه الأساطير أن الآلهة تكذب وتغش وتخدع وتنافق. كذلك تركز هذه الأساطير على الصور الكريهة للعلاقات الإنسانية حيث يسعى الزوج (فيها) إلى التخلص من زوجته بالقضاء عليها... إلخ كل ذلك هاجمه

أفلاطون لكي يقيم على أنقاضه مذهبه الجديد. أن يريد تربية من شأنها أن تؤدي إلى الاحترام المتبادل بين الجميع : الآباء والأبناء، الأزواج والزوجات، الزراع والجنود والحكام. يريد تربية تجعل المرء قادراً على تحمل المسؤولية المهيأ لحملها، فلا يتدخل فيما لا يعنيه ولا يسعى إلى القيام بعمل ليس مهيئاً له. . . إلخ .

لقد اهتم أفلاطون بالتربية، بالإصلاح الديني، ببيان خيرية الصانع الذي لا يغش ولا يخدع. اهتم بالتربية التي تجعل الفرد يتجاوز الواقع ناشداً العالم الأعلى. ولذلك حث أفلاطون على أن يستبعد من مدينته الفاضلة الفنون التي تحول بين المرء وبين الفضيلة، لكنه حافظ على بعضها الآخر (الفنون) التي وجد أنه لا ضرر منها بل إنها تساعده على تحقيق مأربه. فقد أبقى على الموسيقى التي تعبر على البساطة رافضاً الموسيقى العنيفة والعاطفية وأغاني الهجر والصد التي تؤدي إلى الإحباط والبؤس.

لقد اهتم أفلاطون بفن الموسيقى والتربية البدنية على وجه خاص، لأنه كان يهدف من ذلك إلى تقويم الذهن الإنساني جنباً إلى جنب مع تقويم البدن الحامل له. أليس العقل السليم في الجسم السليم. وينبغي أن ننبه هنا إلى أن أفلاطون كان يستخدم الموسيقى بمعنى أوسع وأشمل مما يتبادر إلى الذهن الآن. فالموسيقى، بحسب استخدام أفلاطون لها، كانت تشمل عدة أفرع متنوعة من الثقافة. وكذلك الحال فيما يتعلق بالتربية البدنية حيث استخدمها استخداماً أوسع وأشمل مما يعرف الآن في معاهد التربية الرياضية (ينبغي أن يلاحظ أن أفلاطون دعى إلى النفور من أكل السمك والحلوى واللحم اللهم إلا إذا كان هذا الأخير مشوياً. . . لعلاقة ذلك بسلامة البدن).

لقد أوضح أفلاطون ضرورة العناية بالأطفال إلى حد بعيد لأنهم حكام المستقبل ومعلمو الفضيلة. لهذا يجب تنشئتهم على الصدق والشجاعة والإقدام والمروءة والنجدة والعفة. . . وغيرها من صفات نسعى جميعاً إلى تحقيقها سواء على المستوى الفردي والجمعي. ولهذا نجد أن أفلاطون قد فرض رقابة شديدة على ما يقدم للأطفال بحيث لا ينبغي أن تحكي لهم بعض القصص إلا بعد أن

تكون قد مرت على الرقابة. حيث ينبغي اعتماد هذه القصة أو تلك من السلطة المختصة بذلك. ومن هنا فإنه لم يضع قراءة «هوميروس» و «هزيود» في البرنامج الدراسي للأطفال لما تحتويانه من هجوم على بعض الفضائل التي كان يؤمن بها أفلاطون وكان يسعى إلى تلقينها للأطفال.

لقد حث أفلاطون على أن تعرض للأبناء قصص البطولة والتضحية والفداء موضحين لهم أن البطل لا يمكن أن يهزم أو ييأس أو أن يتخلى عن ما آمن به ووهب حياته من أجله. لا بد أن نعلم الأبناء أن العبودية أسوأ من الموت وأنه خير للمرء أن يموت بدلاً من أن يعيش عبداً للآخرين وبسبب هذا النمط من التربية لم يهتم أفلاطون بالمسرح بل هاجمه لأن المسرح يعرض شخصيات شريرة قد يمتد نفوذها إلى المجتمع مهما كانت الصورة السيئة التي يلعبها الشرير. أما إذا لم يكن ثمة مناص من اللجوء إلى المسرح فالواجب يُحَتِّمْ علينا أن نعرض عليه صور الأبطال فحسب.

وواضح أن أفلاطون كان يضع الواقع في حسبانه وهو يتحدث عن المدينة الفاضلة ونضيف إلى ما سبق هنا أنه قد أفاد من السابقين عليه في هذا الصدد. فقد نادى «فيثاغورس» من قبل، بأن الحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً وقد تم ما نادى به آنذاك. أضف إلى هذا أن قوانين المدن كثيراً ما كان يعتمد على الحكماء في وضع القوانين الخاصة بها، وخير مثل على ذلك «صولون» مشرع أثينا، وبروتاجوراس الذي سن قانون مدينة «توربي».

ومن يتابع البرنامج الشامل الذي وضعه أفلاطون لمدينته الفاضلة يجد أنه فيما يتعلق بنظام الحكم قد رفض بإصرار بعض النظم التي تتعارض واتجاهه السياسي.

ففي رأيه أن النظام الديمقراطي نظام واه، حيث إن هذا النظام، في عرفه، يمكن أن يؤدي إلى الفوضى لأن الديمقراطية، كما تصورها، هي تساوي الجميع في الحقوق والواجبات، وهي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وأن تسوى الأصوات أمام صناديق الانتخاب. وهذا أمر يرفضه باصرار أفلاطون. لأنه يرى أن رأي العالم بشئون الحياة لا ينبغي أن يوضع في كفة أمام رأي الجاهل. إن

الديمقراطية عنده تعني الديماجوجية، تعني الفوضى وعدم الالتزام، تعني إساءة استخدام القوانين. بل إنه يرى أن الديمقراطية، كنظام حكم، أسوأ من الأوليجاركية. لأن الديمقراطية تعني في النهاية، كما يعتقد، أن تسيطر طبقة من الديماجوجيين أو من أولئك الذين كان لهم في الماضي العز والجاه والسلطان لكنهم فقدوا وضعهم هذا فلجأوا إلى «الديمقراطية» كنظام، يعوضون من خلاله الأيام الخوالي التي حرموا فيها. ولهذا فإن رأي أفلاطون «الديمقراطي» أنه رجل يسعى إلى البحث عن الشهوة وإشباع الحاجات الأولية مهما كانت الوسائل لتحقيق ذلك. والديمقراطي بطبيعته لا يعرف قاعدة ولا نظاماً يسير عليه، لأنه يرى أن الحرية كما يفهمها هو وحده، المحرك الأول لسلوكه. ولهذا، وبسبب هذا الفهم الخاص والخاطىء للحرية فإن الديمقراطي يستهين بحرية الآخرين لأنه لا يهتم إلا بحريته كما أنه يسعى إلى حجب الكفاءات الفكرية عن الخروج إلى حيز النور. هذا فضلاً عن أنه يسعى إلى الرفع من شأن أقرانه الجهلة وذلك على حساب الآخرين. ولهذا يرى أفلاطون أن الديمقراطية أصلح نظام ـ إن جاز التعبير ـ يمكن أن يتولد عن طبقة من الحكام الطغاة لا مثيل لها. وأخيراً فإن الديمقراطية من شأنها أن تؤدي إلى عدم احترام القوانين. كيف لا وكل إنسان يعتقد أن له الحرية، كل الحرية في أن يفعل ما يفعل.

ويقارن أفلاطون بين النظام الأوليجاركي وبين النظام الديمقراطي فيقول: إنه في الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله، بينما في الديمقراطية فإن الشعب، أي العمال والأفراد، الذين لا يملكون إلا قليلاً، يشكل لكثرة عدده، الطبقة الأقوى. وإن الزنابير المحتقرين والمبعدين عن الحكم في الأوليجاركية يكونون في الدولة الديمقراطية ـ أبغض وأحقر طبقة عند أفلاطون ـ طبقة السياسيين المحترفين وزعماء الشعب ومتملقيه، الذين يثورون ظلماً وبدون حق على الأغنياء لكي يسلبوا من الأثرياء ثروتهم ويقتسموها مع الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بالنصيب الأكبر. وتجاهد الطبقات المالكة في الدفاع عن نفسها بالطرق المشروعة أولاً ـ وهي لا تفلح كثيراً ولا تجلب لهم إلا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية ثم بوسائل غير مشروعة ثانياً. فيغدو التآمر واقعياً.

ونجد أن الشعب الآن هو الذي يقع فريسة للخوف. الخوف الذي سيضع عندئذ حداً لكل تطور بعد ذلك ويسود كل حياة الدولة.

ولا يقل عن هذه الحكومة (المقصود النظام الديمقراطي) فساداً حكومة الأوليجاركيين، أولئك الذين يجعلون المال كل شيء في حياتهم. ومن هذا شأنه لا توجد لديه معايير وقيم موضوعية يعامل من خلالها وعلى ضوئها الآخرين. لأن المادة أضحت هي كل شيء بالنسبة له، وأصبح الحاكم مستعبداً بالمال وأصبحت الثروة هي المحرك الأوحد له. ومن هنا فإن النظام الأوليجاركي لا يراعي المصالح العامة ولا يراعي القيم. إنه يستخدم الآخرين كأدوات إنتاج خاصة له كي يشبع في النهاية نفسه الجائعة والجشعة، وهي تلك النفس التي لا تشبع أبداً. إن إفلاطون يرى أن طلب الثروة يسير في اتجاه مضاد لاتجاه الفضيلة. ومن ثم يكون بُعد النظام الأوليجاركي عن العدالة بُعد ما بين السماء والأرض.

إن النظام الأوليجاركي بطبيعته يجعل هناك هوة كبيرة بين الأغنياء وبين الفقراء. وهذا معناه أن الصراع سوف يظل على أشده بين هاتين الطبقتين المتناقضتين. ليس هذا فحسب بل إن مثل هذه الحكومة الأوليجاركية سوف تسعى إلى عمل كل ما في جعبتها للحفاظ على ما لديها من مكاسب مادية. فليس هناك ما يمنع من أن يستعين بإحدى جاراتها للقضاء على حركات التمرد الداخلية. كما أنه من النتائج الطبيعية للنظام الأوليجاركي أن يحدث داخل هذه الطبقة الواحدة صراع على جمع المال، الأمر الذي يؤدي إلى تدمير النظام برمته. أضف إلى ذلك أن النظام الأوليجاركي غالباً ما يكون نظاماً ضعيفاً هشاً، لأن الإنفاق العام سوف يكون بقدر معلوم ومحدود للغاية. وهذا يتنافى مع ما تقتضيه الدولة من تسليح وإصلاح عام لمرافقها وسعي نحو إصلاح المجتمع. ولهذا فلا عجب أن يصرح أفلاطون بأن الأورليجاركي «شحيح وضيع يحول كل شيء إلى نفوذ ولا يحكم إلا بكنز المال» .وهو أخيراً من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب. . . إنه ولا شك منظم ومتخوف ومستقيم ويحيا حياة مرتبة وبريء من الرذائل ولا يقيم الحفلات ولا يستسلم للإغراء. . . ولكن مرة أخرى ليس تصرفه هذا صادراً عن نفور صادق من الشر وتعلق صادق بالخير، وإنما هو مجرد بخل وشح وحب للمال وخوف من فقده بل ومن إنفاقه.

أما عن حكم الطاغية فإن أفلاطون يرى أنه حكم سيء وفاسد كل الفساد لأنه نظام استبدادي لا يضع الآخرين في حسبانه لأن الطاغي إن هو إلا حيوان سياسي يسعى إلى تحقيق مآربه الخاصة وإشباع نزواته وميوله مهما كان الثمن. والطاغي على استعداد أن يرقص على آنات المعذبين، بل هو يرقص بالفعل عليها...

ويحذرنا أفلاطون من الحكومة «التيموقراطية»، تلك الحكومة التي تجعل شعارها الشجاعة والمجد والحكومة التيموقراطية هي تلك الحكومة التي يرأسها العسكريون. لأن أفلاطون يرى أن مهمة العسكريين حراسة المدينة. لكن قد يحدث أن يرى العسكريون أن النظام الحاكم قد أساء استخدام سلطاته فيقومون بالانقلاب على هذا النظام بقصد وضع حد للظلم المستشري بين الناس والسعي نحو تطبيق العدالة. غير أن ذلك لن يدوم، إذ سوف يفكر العسكريون في أنفسهم، ولا يرضون بالمجد والشعور بآداب الواجب، فيسعون وراء المناصب ويشتهون الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها، وبدلاً من أن يظلوا خدام المدينة فإنهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها... ولهذا فإنهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم وثرواتهم ويسترقونهم. وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم يكونون من فوقهم طبقة وراثية من السادة المحاربين... إن الرجل التيموقراطي» إنسان قد احتل فيه الجزء الغضبي الانفعالي، غير العاقل من النفس، مكان الصدارة، كما أنه قاسٍ غليظ القلب، يحتقر العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمها، وهو لم يعد مشغوفاً بالمعرفة ولكنه لا يزال مولعاً بالمجد، أو على الأصح المناصب العليا...

إن النظام الذي يرى أفلاطون أنه أفضل نظم الحكم هو نظام حكم الفيلسوف لأن الفيلسوف من شأنه أن ينظر إلى «الشعب» نظرة موضوعية لا نظرة ذاتية لأنه وحده، دون غيره، قادر على أن يتجاوز مشاعره وأهواءه ومصالحه وميوله. كما أنه لا يعنيه أن يميل إلى هذا الفرد أو ذاك بغير حق ودون مبرر موضوعي. ثم إن معرفة الفيلسوف تعتمد على التصورات والمهايا، ومن شأن هذه المعرفة أن تجعل القانون الذي يحكم المدينة قانوناً كلياً يعبِّر عن جوهر الإنسان...

وغني عن البيان أن أفلاطون انتهى في مدينته الفاضلة إلى القول بشيوعية النساء والأولاد، لأنه رأى أن ذلك من شأنه أن يجعل المرء - في زعمه - يحب الكل دون الجزء. حيث يعتقد أن أي ابن من هؤلاء الأطفال يمكن أن يكون ابنه، كما أنه يرى أن ثروة المدينة هي بمعنى ما ثروته. ولهذا يسعى إلى المحافظة عليها...

كذلك فإنا في غنى عن حديث أفلاطون عن موقفه من تحسين النسل ومناداته بوأد الأطفال المشوهين، ومنعه بعض النسوة من الزواج إذا لم تتوافر فيهن شروط محددة أتى على ذكرها... هذه كلها أمور ينبغي أن نضعها في حسباننا ونحن نعالج المشكلة السياسية عند أفلاطون ولم نشأ أن نذكرها بالتفصيل لأنها معروفة لكل مطلع على الفلسفة اليونانية...

ونحن بطبيعة الحال لا نوافق أفلاطون على ما ذهب إليه في هذا الصدد لأن الملكية (بكل معانيها) أقرب إلى الفطرة منها إلى النظام الاجتماعي المتعارف أو المتواضع عليه. كما أن وضع حد لحياة الأطفال المشوهين أمر ليس أخلاقياً وقانونياً فضلاً عن أنه لا إنساني... إلخ.

كذلك فإن شيوعية النساء أمر أقرب إلى الجنس الحيواني منه إلى النوع الإنساني، بل إن بعض الحيوانات تقدس رابطة الزوجية وتحافظ عليها!! فكيف نسعى إلى الجمع بين عدة نساء ورجل أو العكس دون أية مشاعر تربطهم. إن هذا أمر وضيع ولا يتفق بحال مع الكرامة الإنسانية التي هي عندنا أقدس شيء...

أما بعد...

فقد بدا لأفلاطون أن ما ذهب إليه من محاورة الجمهورية بعيداً عن الواقع وأنه من المحال أن توجد المدينة الفاضلة، كما صورها في الجمهورية، في الواقع الخارجي. لذلك سعى إلى محاولة «تقنين» هذه الأفكار الجامحة بأن كتب محاورتي «السياسي» و «القوانين» ومن الثابت تاريخياً أن هاتين المحاورتين قد كتبتا في خريف العمر الأفلاطوني وبعد عدة سنين. وسوف نجد أن أفلاطون قد

حاول أن يعدِّل من بعض الأفكار التي لم ترق، كما يبدو، للرهط الأكبر من اليونانيين.

لقد انتهى أفلاطون في محاورة الجمهورية إلى استبعاد القانون لاعتقاده بأن الفيلسوف الحاكم لا ينبغي أن يخضع لقانون لأنه هو الذي يشرِّع القوانين إن كان ثمة ضرورة لوجوده. قد يكون الآخرون في حاجة إلى قانون أما الفيلسوف الحاكم فلا لأنه أحكم الناس وأعلم بمصلحتهم منهم لهذا لا ينبغي لنا أن نكبِّل الحاكم بأية قوانين. وأفلاطون يرى أن الحكيم في هذا شأنه شأن الجرَّاح الذي يُجْري عملية جراحية، إذ لا نستطيع أن نقيِّده، خلال إجرائه لعملياته الجراحية، ببعض القيود. إذ إن الجراح الماهر هو الذي يتصرف بحكمة وفطنة طبقاً لحالة المريض إذ هو أعلم بمصلحته من دون الآخرين.

مثل هذه الفكرة (فكرة استبعاد القانون من المدينة الفاضلة) تراجع عنها أفلاطون في محاورتي القوانين والسياسي. ذلك أن الشخصية اليونانية بطبيعتها ترفض القيد والعبودية. ولذلك انتهت هذه الروح اليونانية إلى أنها تستطيع أن تعبر عن حريتها كل التعبير لا في طاعة الحاكم بل في طاعة القانون. لأن القانون سيكون هو الحكم بين الناس بعضهم وبعض وبينهم وبين الحاكم من جهة أخرى. أما أن يكون الحاكم وحده حراً بلا قيد أو شرط فأمر مرفوض من القاعدة العامة، تلك القاعدة التي كانت ترى أن خير نظام لها هو الديمقراطية، حيث يحكم الناس أنفسهم بأنفسهم. لذلك تراجع أفلاطون في القوانين عن رأيه السابق وطالب بإعادة القانون الذي ينبغي أن يخضع له الحاكم والمحكوم.

وينبغي أن نوضِّح هنا من جديد أن أفلاطون لم يتراجع تراجعاً مبدئياً أقصد تراجعاً «استراتيجياً» عن أفكاره التي قررها ونادى بها في الجمهورية، ولكنه تراجع عنها تراجعاً «تكتيكياً» إن جاز التعبير، إذ من المؤكد أن أفلاطون يرى أن دولة القوانين تعد في الدرجة الثانية إذا قيست بدولة الجمهورية، فلهذه الأخيرة المرتبة الأولى هذا فضلاً عن أنه كان يعتقد أن الحكم فن في المقام الأول يعتمد على العلم الصحيح، وهذا العلم هو العلم الخاص بالفيلسوف. فإذا كان الفيلسوف هو واضع فن الحكم (الدستور وما يرتبط به) فإن هذا المشرع الأمين

ليس في حاجة إلى قانون يحد من نشاطه لأن الخبرة أو التجربة لا تضيف جديداً إلى الحاكم. إنه كان يعتقد أن الشيوعية هي النظام المثالي ولكنها (الشيوعية) أسمى مما يمكن أن تصل إليه الطبيعة البشرية. وبناء على ذلك نراه يتخلى، بسبب الضعف الإنساني عن هذين الأمرين فيسمح بقيام الملكية الخاصة والأسرة الخاصة. بيد أنه لا يزال يحتفظ برأيه فيما يختص بمساواة المرأة في التعليم ومشاركتها في الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية...

إن أفلاطون كان يتمنى لو أن الحياة السياسية سارت بلا قانون... لكن ذلك صعب المنال لهذا دعا إلى الخضوع إلى القانون رغم أن هذا الخضوع شراً بلا شك... لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين، ذلكم هو مذهبي. واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعاً وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم.

ويبدو أن أفلاطون قد نادى بعودة القانون لأنه أدرك أن وجود الملك الفيلسوف بعين المواصفات (الصفات) التي نادى بها أمر محال لهذا، وفي غيبة هذا الفيلسوف الملك، فإن الحكم ينبغي أن يكون لسيادة القانون الذي ينبغي أن تخضع له السلطة الحاكمة والقاعدة المحكومة هذا فضلاً عن أن محاورة الجمهورية قد استندت، فيما يبدو، إلى أن القانون من شأنه أن يجد حرية الحاكم. لكنها نسيت أو تناست أن هذا الحاكم لا يوجد بمفرده وإنما يوجد داخل جماعة لها عاداتها وقيمها وأعرافها، وأن الناس على اختلاف مشاربهم ينظمون سلوكهم على هذا الأساس. ثم إن استجابة الآخرين للحاكم - إذا لم يكن ثمة دستور - ستكون متفاوتة. وهذا التفاوت لا يمكن أن يحسم أو يحدد أو إن شئت يوضع له حد إلا على ضوء وجود القانون. ولعل هذا ما أدركه أفلاطون في النهاية خاصة وأن طبيعة الشعب اليوناني كانت تنفر (تكره) من أية حكومة تعتمد فحسب على القوة دون أن تضع في حسبانها آراء المحكومين، حتى وإن كانت هذه الحكومة القوية تعمل لصالح الكل.

ولقد اتضح تراجع الموقف الأفلاطوني «التكتيكي» أيضاً من خلال ترتيبه للحكومات في محاورة السياسي. فهو، في هذه المحاورة نراه قد أقر واعترف بأن

تحقق الدولة المثالية في الواقع أمر محال هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه، بعد أن كان يضع في الجمهورية حكومة الفيلسوف الحاكم في أول قائمة الحكومات الصالحة نجد أنه (وإن لم يتراجع عن هذه الفكرة من حيث الأفضلية) انتهى في السياسي إلى أن الحكومة الديمقراطية هي أفضل الحكومات رغم أنه يرى أن للديمقراطية صورة متطرفة، وهذه يرفضها أفلاطون «ومن المؤكد أن أفلاطون قد اتجه نحو الموقف الذي اتخذه فيما بعد في القوانين الذي يصف الدولة ذات المقام الثاني في الأفضلية بأنها محاولة الجمع بين الملكية والديمقراطية، وفي هذا اعتراف ضمني بأنه لا يمكن في الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضا الشعبي ومساهمة الأفراد في الحكم».

ولقد أوضح أفلاطون أهمية القانون في محاورة «القوانين» حينما ذهب إلى القول إن كل إنسان منا له مشاعره ورغباته وميوله الخاصة. وهذه المشاعر والانفعالات أشبه بالأوتار أو الحبال. فلو ترك كل إنسان ومشاعره لما التقى الناس على شيء بل لصرع بعضهم البعض الآخر. لذا فإنها في حاجة إلى من يربطها بعضها ببعضها الآخر ويوفق بينها ويسخرها في خدمة الكل هذا الرابط بينها هو الخيط الذهبي، خيط العقل الإنساني، هذا الخيط يتمثل ويتعين في القانون.

إن هذا الذي انتهى إليه أفلاطون في القوانين يختلف إلى حد كبير عما قاله من قبل في «الجمهورية» إنه انتهى هنا إلى أن القانون ـ الذي هو الممثل الشرعي الوحيد للعقل ـ أعلى سلطة في الدولة. ومن شأن هذه السلطة وحدها، سلطة العقل أو القانون، أن تحقق العدالة التي هي غاية المطاف كله لأن العدالة تعني وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، تعني مبدأ التخصص طبقاً للمؤهلات والكفاءات. إن العدالة من شأنها أن تفجّر طاقات النفس الإنسانية الخلاقة فتساعد بذلك على ازدهار حياة الكل وتحقيق الخير والسعادة للفرد والمجتمع.

بقي أن أشير إلى أن رأي أفلاطون في القوانين هذا قد امتد إلى سائر مجالات المدينة الفاضلة. فإنه مع إيمانه بالشيوعية، إلا أنه هنا يرى أنه لا بأس من ارتباط الزوج بزوجة واحدة على أن يكون ذلك خاضعاً لإشراف الدولة.

كذلك فإنه هنا قد أقر بنوع محدود من الملكية. وهو لم يطلب هنا أن يتساوى الجميع في ملكية الأرض لأنه يرى أن التساوي أمر محال ولكنه أولاً جعلها (الملكية) على نطاق ضيق للغاية، فضلاً عن أنه حدد امتلاك العائد من هذه الأرض بحيث لا يصح أن يمتلك الفرد أكثر من أربعة أمثال قيمة الأرض المملوكة له.

ويرتبط بهذا أن أفلاطون من جهة أخرى لم يكن من أنصار الرأي القائل بتشييد المدن قرب الساحل لأنه يرى أن في ذلك مفسدة للمدينة بسبب اعتمادها على التجارة الخارجية وبسبب تغيير العادات والقيم والتقاليد تغيراً سريعاً لاحتكاك السكان بالأجانب. إنه يرى أن بعد المدينة عن الساحل واعتمادها على الزراعة من شأنه أن يحافظ على تماسكها، خاصة وأنه حدّد عدد سكانها بما يقرب من الخمسين ألفاً فحسب.

ومما يلفت النظر أيضاً ما أورده إفلاطون في «القوانين» عن الدين ويبدو أن المرء في خريف عمره، وبعد زوال حماسة الشباب بغير رجعة يعود فيقرر أن الدين حق. . . ولعله قد اكتشف أيضاً ارتباط الرجل الفاضل بموقفه من الدين. إذ كثيراً ما يكون الدين حافزاً للفرد على السلوك الخير وزاجراً له لكي يبتعد عن الرذيلة. لذلك رأى أفلاطون أن تتدخل الدولة في تكوين عقيدة الفرد وأن تسن من القوانين ما تحرم الكفر. ويمثل الكفر هنا ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: أن ينكر المرء وجود الآلهة.

الدرجة الثانية: أن يقر الفرد بوجود الآلهة لكنه ينكر عنايتهم بشئون الناس.

الدرجة الثالث: أن يعترف الفرد بوجود الآلهة وبعنايتهم بالعالم لكنه يعتقد أن الآلهة تبارك ما يحدث في العالم من ظلم وشر.

إلا أن ذلك كله (وغيره) لا يمنعنا من القول إن أفلاطون في «قوانينه» أميناً لمعظم آرائه (المرفوضة) التي قرّرها في «جمهوريته» فهو يرى أن الزراعة ينبغي أن يقوم بها العبيد (عبيد الأرض) وأن الصناعة والتجارة ينبغي أن تكون من اختصاص مواطنين من الدرجة الثانية. أقصد طبقة الأحرار التي لا تنتمي إلى

اليونانيين (المقصود المواطنون الغرباء لكنهم أحرار). أما الوظائف الأخرى فهي خاصة بالفئة الأولى من المواطنين (مواطنون من الدرجة الأولى) اليونانيين أي إن أفلاطون تابع في تقسيمه العمل هنا عين الاتجاه الذي سار عليه في جمهوريته.

إن الخطأ الأكبر الذي ارتكبه أفلاطون هنا، كما نرى، هو أنه حاول أن يعدِّل بعض آرائه السياسية بناء على مبادئه الفلسفية دون أن يعدِّل في هذه الأخيرة ومن هنا جاءت بعض أفكاره المضطربة والمتناقضة بمعنى أن أفلاطون لم يتنازل عن أفكاره التي دوّنها في الجمهورية مثل الكل أقدم وأهم من الجزء، وأن الصورة مفارقة للمادة، وأن العلم فضيلة والجهل رذيلة، والناس معادن وأن الفلاسفة هم أنقى الناس وأفضلهم وأن هناك عبيداً بالفطرة وآخرين سادة بالفطرة، أقول إن هذه المبادىء هي التي حددت آراءه السياسية في محاورة الجمهورية لكنه اكتشف فيما بعد أن مثل هذه الآراء لن تتحقق. . . وبسبب ذلك سعى إلى تعديلها في «السياسي» و «القوانين»، لكنه كان ينبغي عليه ـ بعد أن قنَّن هذه الآراء السياسية في هاتين المحاورتين الأخيرتين ـ أن يعدِّل أيضاً من المبادىء الفلسفية الراسية التي أشاد عليها فكرة السياسي، لكنه لم يفعل ذلك. ولهذا حدث هذا الاضطراب في المبنى السياسي الأفلاطوني والذي لا يصعب على العين الفاحصة أن تكتشفه بغير عناء، بعبارة أخرى إن تعديل أفلاطون لبعض آرائه السياسية كان ينبغي أن يقابله تعديل في الأسس الفلسفية ذاتها التي نادى بها أفلاطون لكنه لم يفعل ذلك.

وأخيراً: لا شك أن المدينة الفاضلة كما صورها أفلاطون بعيدة كل البعد عن الواقع، وهي تنتمي إلى الخيال الخلّاق لدى أفلاطون، وأغلب الظن أنه كان يعتقد أن ما ليس مستحيلاً فإنه قد يصح أن يتحقق يوماً ما. ولهذا فإن أفلاطون كان يرى أن مدينته هذه يمكن أن تتحقق في الواقع إذا وجدت الظروف التي أشار إليها. إنها ليست مدينة «يوتوبية» بل هي فكرة ممكنة قد تتحقق وقد لا تتحقق إن المدينة كما شيّدها (أفلاطون) غير متناقضة في ذاتها، كما أنها لا تجافي الطبيعة الإنسانية. ثم إن وجودها أو تحققها، ولو أنه عسير تماماً، وبالتالي غير محتمل بالمرة إلا أنه يجب أن يُعَدُّ ممكناً نظرياً. ولا ريب في أن المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك عندما نرى على رأس الدولة فيلسوفاً أو علة فلاسفة بازدرائهم

المناصب التي نسعى إليها هذه الأيام وبعدها غير جديرة بإنسان حر وغير ذات قيمة سيعملون بالعكس على تقدير الواجب والأمجاد التي ستكون لهم خير جزاء. وهم إذ يعدون العدالة أهم الأشياء وأشرفها سيكرسون أنفسهم لخدمتها ويعملون على ازدهارها وينظمون المدينة بحسب قوانينها.

إن على مر الأزمان كل إمكان يمكن من حيث المبدأ، أن يتحقق فليس مستحيلاً أن يولد فيلسوف من نسل ملكي وليس مستحيلاً أن يوجد في نفس الوقت فلاسفة آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين.

٤ ـ الفضيلة هي المعرفة

«الجمهورية» من الكتب التي تعز على التصنيف، فهو لا ينطوي تحت أي قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة. ففيه تجد في الواقع ما يمس كل نواحي فلسفة أفلاطون. كما أن في مادته من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عالجته. فقد تناول دراسة الرجل الصالح والحياة الصالحة التي لم تكن في نظر أفلاطون إلا العيش في دولة صالحة، وكذلك دراسة وسائل معرفة ماهية هذا الخير والسبيل إلى الحصول عليه. ولا غرو أن يتطرق المرء وهو يعالج موضوعاً بهذا القدر من الشمول إلى كل نواحي النشاط الفردي والاجتماعي. ولذلك لا ينسب كتاب «الجمهورية» إلى أي نوع من المؤلفات بل ولا ينسب إلى السياسة. أو إلى علم الأخلاق، أو الاقتصاد، أو علم النفس، ولو أنه يشملها جميعاً ويتجاوزها إلى الفن والتربية والفلسفة. وهناك أمور عدة أدت إلى هذا الاتساع في مادة الكتاب المذكور اتساعاً يتعذر على القارىء الأكاديمي أن يقبله. فقد استطاع أفلاطون بفضل أسلوب المحاورات الأدبي الذي استعمله أن يضمن لكتابته شمولاً وحرية في ترتيب المواد لا تتحملها المؤلفات المعتادة. وفوق ذلك فإن العلوم المنوعة لم تكن قد تحددت معالمها وتميزت فيما بينها بالصورة التي عرفت بها فيما بعد، والتي لا تخلو من الاصطناع. ولكن الأمر الذي يتجاوز في أهميته الاعتبارين الفنيين الأدبي والعلمي هو ما يوضح أن الحياة نفسها لم تكن منوعة ومقسمة في دولة المدينة بالصورة التي نعرفها اليوم، إذ كانت كل أوجه النشاط الفردي متصلة

اتصالاً وثيقاً بصفة المواطن. ومن ثم كان دينه هو دين الدولة، وفنه - إلى درجة بعيدة جداً - هو الفن المطبوع بطابعها، ومن شأن وضع كهذا أن يجعل إيجاد الفواصل المميزة بين تلك الموضوعات متعذراً. فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطناً صالحاً، ولم يكن ميسوراً لمثله أن يوجد إلا في دولة صالحة فكان من العبث أن يبحث ما هو صالح للفرد منعزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة. ولذلك كان من المحتوم أن تتداخل المسائل السيكولوجية والمسائل الاجتماعية، وأن تختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية، وذلك فيما حاوله أفلاطون من بحوث.

على أن غزارة المادة التي تناولها أفلاطون في «الجمهورية» وتنوع موضوعاتها والمشاكل التي تتضمنها، لم تحد دون بروز نظرية أفلاطون السياسية كوحدة جد متسعة بلغت مبلغ البساطة في تركيبها المنطقي. ويمكن تلخيص أهم مواضع البحث وأكثرها تصويراً لفلسفة أفلاطون في قضايا قليلة، مع ملاحظة أنه لم تسدها جميعاً وجهة نظر واحدة فحسب. بل تميزت كذلك بأنه قد استنبطها في دقة هائلة بعمليات من التفكير المجرد لم تخل مع ذلك مع ملاحظة النظم القائمة دون أن يزعم هو ارتكازه عليها. ويمكن إلى حد ما أن يعد ذلك التقسيم الوارد في الكتابين الثامن والتاسع عن أنواع الحكومات استثناء مما تقدم أما بحث حالة الدولة القائمة بالفعل فقد أجراه أفلاطون لإبراز الفرق بينها وبين الدولة المثالية، ويمكن لذلك إغفاله عند تقديرنا نظرية الدولة في تسلسل مرتبط الفكرة مع التناسق والبساطة في آن واحد. والواقع أنه لزم علينا أن نُصرّ على القول بأن هذه النظرية تطغى عليها فكرة واحدة هي الحياة السياسية في دولة المدينة، وأنها من الإمعان في البساطة بحيث نجحت في تحقيق غرض أفلاطون من بحثه.

وهذا يفسر شعوره بالحاجة إلى تكوين نظرية ثانية دون أن يسلم مع ذلك بقصور الأولى، كما يفسر موقف أرسطو - أعظم تلاميذه - الذي وإن قبل بعض النتائج العامة جداً في «الجمهورية» نجده في الجملة أقرب إلى الفلسفة السياسية التي جاءت في «السياسي» و «القوانين» منه إلى تلك الفلسفة التي شرحها أفلاطون في الجمهورية. فالمغالاة في تبسيط النظرية في الدولة المثالية السياسية

التي تخللت كتابات أفلاطون المبكرة (باستثناء مبادىء بالغة العمومية في طابعها) جعلت تلك الكتابات بمثابة استطراد عارض في معالجة الموضوع.

إن الفكرة الأساسية في «الجمهورية» قد ساورت أفلاطون في صورة وحي نظرية استاذه سقراط، القائلة، بأن الفضيلة هي المعرفة وقد عززت هذه الفكرة لديه خبرته السياسية الشخصية التعسة، وتبلورت في إنشاء معهده الأكاديمي لتنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم.

ويمكن القول إن عبارة «الفضيلة معرفة» تفيد أن هناك خيراً موضوعياً يمكن معرفته، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكن فعلاً بالفحص العقلي أو المنطقي أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس أو حسن التوفيق. والخير حقيقة موضوعية أياً كان رأي الناس فيه، وهو قابل للتحقيق، لا لأن الناس يريدونه، بل لأنه خير وبعبارة أخرى لا تعد الإرادة الفردية في هذا الشأن إلا أمراً ثانوياً، فما يريده الناس مرهون بمقدار ما يرونه فيه من خير، ولكن ليس الخير خيراً لمجرد أن الناس يريدونه. وينتج من ذلك أن الرجل الذي تتوافر له المعرفة ـ سواء أكان فيلسوفاً أم معلماً أم عالماً ـ ينبغي أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة في الحكومة، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هو تلك المعرفة وهذه هي العقيدة الكامنة وراء كل ما تضمنه كتاب الجمهورية، وهي التي حدت بأفلاطون إلى التضحية بكل ناحية من نواحي الدولة لا تندرج تحت مبدأ الحكم المطلق المستنير.

ومع ذلك فإنا حين نفحص هذا المبدأ نجده أرسخ أساساً مما يبدو لأول وهلة، إذ يتضح بالتحليل أن مشاركة الإنسان للإنسان في الجماعة إنما ترجع إلى حاجتها المتبادلة وما تستتبعه من تبادل في السلع والخدمات وعلى ذلك فإن مطالبة الفيلسوف بالحكم ليست إلا حالة هامة جداً لما يوجد حيثما يعيش الناس معاً، وهو أن كل عمل تعاوني إنما يعتمد على قيام كل فرد بنصيبه من العمل.

ولمعرفة معنى ذلك بالنسبة للدولة يجب أن نحدد أي الأعمال هو جوهري واستقصاء ذلك يصل بنا إلى الطبقات الثلاث، وأهمها وأوضحها من غير شك طبقة الفيلسوف الحاكم. على أن هذا التقصير في الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أداءه ـ أي التخصص في الوظيفة وهو أساس المجتمع ـ

إنما يتوقف على عاملين أساسيين، هما: الاستعداد الطبيعي والتدريب، والأول موهوب والثاني مسألة خبرة وتعليم. والدولة كمشروع عملي إنما تقوم على ضبط هذين العاملين وتنسيق تفاعلهما، وبعبارة أخرى تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم. ومجموع هذا التحليل يعزز الفكرة الأصلية، وهي أنه لا أمل في قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة في أيدي من يعملون، أي من يعملون أولاً أي الأعمال التي تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانياً ماذا تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال.

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية أفلاطون تنقسم إلى قسمين، أو قضيتين رئيسيتين: الأولى أن الحكومة ينبغي لها أن تكوِّن فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة، والثانية أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكمل مواهب بعضهم مواهب البعض الآخر ومن الناحية المنطقية تعتبر هذه القضية الأخيرة بمثابة مقدمة للأولى. ولكن نظراً لأن المفروض أن أفلاطون قد اقتبس المبدأ الثاني قد جاء تعميماً وبسطاً للمبدأ الأول. وبذلك تكون نظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة هي المعرفة قد أثبتت أنها أوسع مدى في التطبيق مما يبدو لأول وهلة.

٥ ــ عدم كفاية الظن

إن النظرية القائلة بأن الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة إنما انحدرت إلى أفلاطون عن النظرية القديمة الخاصة بالتفريق بين الطبيعة والتقاليد، والمنازعة التي قامت في هذا الشأن بين سقراط والسفسطائيين، فما لم يوجد شيء جميل جمالاً حقيقياً وموضوعياً، وما لم تتفق الفئة العاقلة من الناس على التسليم بذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد مستوى ما لفن الحكم كما تمنى أفلاطون أن يكون. ولقد توسع أفلاطون في مناقشة هذه المسألة بمختلف فروعها في الأجزاء الأولى من محاوراته، وذلك فيما أجراه من مقارنات مبتكرة بين السياسي والطبيب أو الصانع الماهر، وكذلك في مقارنته في محاورة «جورجياس» التي يقابل فيها بين الخطابة وفن الطاهي البارع في إشباع الشهية. وكذلك أيضاً في انتقاده للسفسطائيين في محاورة «بروتاجوراس» لما رآه في تعاليمهم من ادعاء ومن

انعدام المنهج. هذا بالإضافة إلى إسهابه في المقابلة بين وظيفة التفكير العقلي والإلهام، أو بين المعرفة المنظمة والحدس. ومن هذا القبيل كذلك المناقشات الطويلة التى أجراها حول الفن في «الجمهورية» وتقديره المتواضع للفنانين كرجال يحققون نتائج دون أن يعرفوا كيفية أو سبب تحقيقها. وعلى نفس هذه الوتيرة يسير أفلاطون في حديثه عن السياسيين وكيف أنهم، حتى العظماء منهم، إنما حكموا بنوع من «الجنون السماوي» ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتمنى أي إنسان جدياً تلقين هذا الجنون المقدس.

على أن صعوبات الدولة ليست في نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب، وإنما ترجع هذه الصعوبات في الواقع إلى امتلاك مجموع أفراد الشعب، وإلى امتلاك الطبيعة البشرية ذاتها. وقد قال أفلاطون إن الشعب نفسه هو السفسطائي الأكبر، والمسألة الأساسية التي يتردد صداها باطراد في تعاليمه الخلقية هي إيمانه بأن الطبيعة البشرية في حرب دائمة مع نفسها، وأن هناك طرازاً أدنى من الرجال يتعين على الطراز الأسمى أن يحمي نفسه منه بأي ثمن، وهذا هو الذي جعل من أفلاطون رجلاً يكاد يكون مسيحياً في نظر آباء الكنيسة، وهكذا ذهب إلى غير رجعة الإيمان بفكرة «النفير السعيد» التي أشار بها بركليس بصورة رائعة في خطبته الجنائزية. فإن تلك الثقة السعيدة التي خلقت تلقائياً وبنجاح، جيلاً بأسره انقضت وتركت مكانها الشك والتوجس في جيل جديد أكثر توتراً. ومع ذلك فقد ظل أفلاطون على أمل في إمكان استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التي سعد بها من قبل، على أن تكون هذه الاستعادة عن طريق دراسة الإنسان لنفسه، وأخذه إياه بالنظام الصارم. وكذلك يمكن القول بأن «الجمهورية» كانت في الأصل دراسة نقدية لدولة المدينة، كما كانت بالفعل، وبكل ما رآه أفلاطون فيها من عيوب ملموسة، ولو أنه ـ لأسباب خاصة ـ تخير أن يعرض نظريته في صورة مدينة مثالية. وكان يستهدف من ذلك الكشف عن مبادىء الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن السياسية حينذاك أن تتحداها.

ومن أهم العيوب الرئيسية التي هاجمها أفلاطون، جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذي اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية. فالصناع

عليهم أن يعرفوا مهنتهم، أما السياسيون فلا يعرفون شيئاً على الإطلاق، إلا أن يكون ذلك في فن الإسفاف في إرضاء شهوات الحيوان الأكبر ولقد كان الجيل الذي كتب فيه «الجمهورية» بعد كارثة الحرب البيلوبونيز زماناً أعجب فيه الأثينيون بدقة إسبرطة ونظامها ـ ولقد بلغ إعجاب زينوفون في ذلك حداً أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، فما كان لهذا الأخير أن يعجب بملء قلبه بنظام التعليم العسكري البحت الذي عرفته إسبرطة، أياً كان إعجابه بما يخيم على هذا التعليم من تقديس للواجب، على أنه من الملحوظ أن أفلاطون كان أشد نقداً لأسبرطة في أخريات حياته عندما كتب «القوانين» منه عندما كتب «الجمهورية». وأكثر من ذلك أن فكرة اختيار الكفايات وتدريبها مهنياً كانت في عهد أفلاطون للأكاديمية بسنوات معدودة أدهش العالم جندي محترف يدعى افكراتس بما أثبته من أن قلة من الجنود ذوي الأسلحة الخفيفة مدربة تدريباً مهنياً، قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبرطة ذات الأسلحة الثقيلة. ويمكن القول بأن احتراف الخطابة قد بدأ في نفس الوقت الذي بدأت فيه مدرسة إيزوقراط Asocrates، وعلى ذلك لم يكن أفلاطون إلا مجرد شارح لفكرة ترعرت من قبله. ولكنه رأى بحق أن الأمر في مجموعة أوسع من مجرد تدريب الجنود أو الخطباء، بل وأوسع من فكرة التدريب ذاتها. فمن وراء هذا التدريب نجد الحاجة إلى معرفة ما يجب تعليمه وما يجب أن ندرب الناس عليه، فلا يمكن التسليم بأن هناك من توجد عنده من قبل المعرفة التي يراد تلقينها، فالحاجة ماسة جداً إلى المزيد من المعرفة أكثر منها إلى أي شيء آخر. ولعل الأمر المميز حقيقة لأفلاطون هو الجمع بين التدريب والبحث، أو بمعنى آخر بين مستوى حرفي من المهارة وبين مستوى علمي من المعرفة، وفي هذا تتمثل أصالة ما جاء في «الجمهورية» عن فكرته في التعليم العالي، ويغلب على الظن أنه قد أراد بإنشاء الأكاديمية تحقيق ذلك الهدف.

ومن الأخطاء الخاصة بنظم الحكم الديمقراطي عدم الكفاية، ولكن أفلاطون رأى إلى جانب ذلك عيباً آخر ساد جميع نظم الحكم على السواء، وهو القوة المتطرفة والأنانية المسرفة اللتان يتميز بهما الصراع الحزبي، مما يخشى معه في أي وقت أن يؤدي بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها. فالانسجام في الحياة السياسية ـ وهو المواءمة بين المصلحة العامة

والمصالح الخاصة ـ مما فاخر بركليس بتحقيقه في حياة أثينا، هذا الانسجام، كما رأى أفلاطون بحق، لا يكاد يعدو مجرد مثل من المثل العليا، فإن الولاء للمدينة كان في أحسن صورة فضيلة لم ترسخ في النفوس، على حين كانت الفضيلة السياسية في حكم التقاليد الجارية أقرب إلى أن تكون ولاء لنوع ما من حكومات الطبقات. فكان الأرستقراطي وفياً لصورة الدستور الأوليجاركي، في حين كان الرجل العامي وفياً للدستور الديمقراطي، وكان كل من هذين الطرازين من الناس أقرب في المشاركة إلى من يماثلون مكانه في الدول الأخرى منه إلى الطبقات الأخرى في داخل دولته نفسها. وإن لسياسة الإغريق كثيراً من الأمثلة على ذلك، مما يعد وفقاً لمعايير السياسة الحديثة خيانة وطنية، ولعل خير ما نعرفه من الأمثلة على ذلك، وإن لم يكن أسوأها، ما رواه التاريخ عن القبيادس الذي لم يتردد في التآمر مع كل من إسبرطة وفارس ضد دولته أثينا، لكي يستعيد لنفسه ولحزبه نفوذهما السياسي، وكانت إسبرطة إبان قوتها، الحكومة الأرستقراطية التي تتطلع إليها الأحزاب الأرستقراطية في كل المدن وتطمع في عونها، على حين كانت أثينا محط آمال الطبقات الشعبية في مختلف تلك المدن.

وكان روح الانقسام أو الأنانية الحزبية السبب الرئيسي في عدم الاستقرار النسبي في نظام المدينة السياسية. وقد عزا أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعتدين، وكان الأوليجاركيون يعتنون بحماية ملكيتهم وتحصيل ديونهم أياً كان العبء الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء، في حين كانت تستهوي الديمقراطي فكرة مساعدة المواطن لا المتعطل عن العمل أو العاجز، على حساب الخزانة العامة، من الأموال التي تجبى من الموسرين. ولذلك قال أفلاطون بحق أنه قد وجدت مدينتان في مدينة، حتى في أصغر المدن: مدينة الأغنياء والأخرى مدينة الفقراء، وهما في صراع دائم أبدي. ويرى أفلاطون أن هذه الحالة قد بلغت من الخطورة حداً لا علاج له إلا بإدخال تغيرات أساسية على نظام الملكية الفردية. وقد كان من رأيه أن العلاج الحاسم الذي يستأصل تلك المشكلة من جذورها لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الفردية إلغاءً تاماً، أو على الأقل يجب أن تزال الفروق الشاسعة بين الغنى والفقر، وأن يكون تعليم المواطنين موجهاً نحو تقديم الصالح العام على أي اعتبار آخر، ولا يقل هذا في أهميته عن

تثقيف الحكام. ثم إن قصور الكفاية وانتشار روح التحزب والانقسام هما العيبان الأساسيان في الحياة السياسية اللذان وقفا عقبة كأداء في سبيل كل إصلاح لنظام الحكم في دولة المدينة الإغريقية.

٦ ــ الدولة كمثال

ليست الناحية النظرية أو التعليمية في مذهب أفلاطون أقل أهمية بالنسبة له من الناحية النقدية. فهناك خير بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى الدولة. وإدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة. والحق أن للناس آراء متغايرة في ذلك. ولديهم انطباعات جد مختلفة عن كيفية تحقيق ذلك الخير، ولكن هذه الآراء وإن تجاوزت الحصر ليس من بينها ما يمكن تخييره إلا القليل، فمعرفتنا للخير، إن أمكن الوصول إليها، ستكون شيئاً مختلفاً كل الاختلاف، فيتعين أولاً وقبل كل شيء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التي تصدر عنها آراء الناس. ويتعين ثانياً أن تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيرة، فلا تكون شيئاً في أثينا وشيئاً آخر في إسبرطة، بل تكون المعرفة هي ذاتها في كل زمان وكل مكان. وبالاختصار يتحتم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة لا على تيارات العادات والتقاليد المتقلبة، ففي الإنسان كما في غيره من أجزاء هذا العالم يوجد عنصر دائم هو «الطبيعة» المتميزة عن أي مظهر خارجي تتخذه، والكشف عن الطبيعة، والاهتداء إلى كنهها، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن. وعندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف هو من يعرف الخير، فليس ذلك من قبيل التفاخر بمعرفة كل شيء، بل هو مجرد توكيد بوجود مستوى موضوعي يقاس عليه، وأن المعرفة أفضل من الظن، والقياس بين المعرفة المهنية والمعرفة العلمية لا يغرب عن ذهن أفلاطون فلزام على السياسي أن يعرف أن خير الدولة كما يعرف الطبيب شئون الصحة. كما يتعين على السياسي أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد أو على الحفظ. والمعرفة وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والزائف، كما تميز المعرفة بين الطبيب والدجال.

وعندما كتب أفلاطون «الجمهورية» حدا به ذلك العزم على السير على

المنهج العلمي. إلى أن تكون نظريته صورة لدولة مثالية، لا أن يقتصر على وصف دولة قائمة بالفعل. وعلى الرغم مما قد يبدو في ذلك من التناقض، فمن المقطوع به أن أفلاطون في الجمهورية بصوّر المدينة الفاضلة utopia لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال كما فعل دانتج Duning بل لأنه أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على «مثال الخير»، فكان على السياسي أن يعرف ما الخير، وأن يتبين بالتالي ما يلزم لخلق دولة صالحة، فيعرف تبعاً لذلك ما يتطلبه إيجاد دولة صالحة. كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة، لا في أشكالها العارضة، بل كما هي في صميمها أو جوهرها. وبصفة عامة فإن حق الفيلسوف في أن يحكم إنما يمكن تسويغه فقط إذا اتضح أن طبيعة الدولة تتضمن ذلك. فدولة أفلاطون إذن يجب أن تكون «الدولة بالذات» أي الدولة المثالية أو النموذجية لجميع الدول. ولم يكن مجرد وصف نظم الدول القائمة فعلاً مما يحقق غرضه، لا الاقتصار على مجرد مناقشات نفعية مما يسوغ حق الفيلسوف في الحكم. فموضوع الكتاب في الواقع هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج معين للحكم أما كون الدولة الموجودة عندئذ تعيش فعلاً على هذا النحو أو لا فكان مسألة ثانوية. وهذا النهج هو السبب في أن أفلاطون سما بأسلوب معالجته المسائل العلمية، مما قد يضيق به القارىء الحديث. ومن السهل المغالاة في تقدير مدى بعد أفلاطون عن الظروف الواقعة، ولكن حسب فهم أفلاطون للمشكلة فإن موضوع ما إذا كانت الدولة المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا، كان خارجاً عن نطاق البحث. فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ، فإن جاء على خلاف هذا المبدأ فتباً لهذا الواقع، أو بعبارة أخرى كان أفلاطون يفترض أن الخير هو ما كان خيراً في ذاته وله وجود خارجي، أما ما يحبه الناس أو أن يعملوا على الاقتناع بالحاجة إليه فهذه مسألة أخرى ولا ريب في أن الفضيلة إذا كانت هي المعرفة. فإنه يمكن افتراض أن الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته، ولكن الخير لا يصبح أعظم شأناً بسبب ذلك.

ويزيد فهمنا لطريقة أفلاطون في هذا الصدد إذا أدركنا أن فكرته فيما يمكن أن يكون علماً مقبولاً للشئون السياسية قد بنيت على منهج البحث في الهندسة وقد كانت العلاقة وثيقة جداً بين فلسفته وبين علم الرياضة لدى الإغريق. ويرجع

لذلك إلى سببين، هما: تأثره بالفيثاغوريين Pytabagoreans، والتحاق اثنين بمعهده من أعظم علماء الرياضة والفلك في عصره. ومن المأثور أنه كان يرفض أن يقبل في الأكاديمية طلبة لم يدرسوا الهندسة من قبل. وفوق ذلك فإن أفلاطون نفسه قد طرح أمام طلبته مسألة رد حركات الكواكب المنحرفة في الظاهر إلى أشكال هندسية، وفي ظل هذا التوجيه حل هذه المعضلة يودكس الكندي Eudo-xus of cindos فتحققت بذلك أول نظرية علمية في النظام الفلكي، وكانت كذلك أول اقتراب من التفسير الرياضي للظواهر الطبيعية. وبالاختصار فإن منهج التفسير العلمي الدقيق الذي ظهر عند الإغريق أول الأمر في علم الهندسة وعلم الفلك. والذي عاد للظهور في القرن السابع عشر في علم الفلك وعلوم الطبيعة، يعتبر تراثاً منحدراً عن التفكير الأفلاطوني الرائع. وقد كان بزوغ هذا المنهج على وجه التحديد في ذلك العصر الذي شهد تأسيس الأكاديمية وتأليف «الجمهورية».

وعلى ذلك لا يستغرب بتاتاً أن يتصور أفلاطون أن تقدُّم الإدراك العقلي لكنه الحياة الطيبة إنما ينحو نفس المنحى الرياضي، فقد تصور بوضوح بأن دقة العلوم المضبوطة إنما تعتمد على الإحاطة بالمثل وتفهمها. فلا وجود للهندسة إلا حين يقنع المرء بالتفكير في الأشكال المثالية، مع إغفال الاستطرادات والتعقيدات التي تظهر في مختلف تطبيقات المثال الواحد. وكل ما يمكن أن يتطلبه التجريب - في علم الفلك مثلاً - أن تحافظ النماذج المستعملة على المظاهر، أو بإيجاز أن تكون النتائج التي ينتهي إليها الفلكي متفقة مع ما يبدو حاصلاً في عالم السماء.

ومن الواضح أن النماذج التي يستعملها الفلكي، من دوائر ومثلثات صادقة، إنما تنبىء عما هو حاصل فعلاً. فعلى نفس هذه الوتيرة لا تهدف «الجمهورية» إلى وصف الدول، بل إلى البحث عما هو جوهري أو نموذجي فيها، أي بيان المبادىء الاجتماعية العامة التي يقوم عليها كل مجتمع يستهدف تحقيق حياة فاضلة وهذا النحو من التفكير يشبه في جوهره ذلك الذي حدا بهربرت سبنسر Herbert Spencer إلى استنباط «أخلاق مطلقة»، وهو مستوى الفرد المثالي في مجتمع كامل التطور، وتكون تلك الأخلاق معياراً مثالياً يرجع إليه في الدراسات الاجتماعية الوصفية. وقد يشك في فائدة، بل وفي إمكان

تحقيق مثل هذا الهدف على النحو الذي تصوره أفلاطون أو سبنسر، ولكن من الخطأ الجسيم الظن بأن أفلاطون قصد إلى هجر خياله ليرتمي في أحضان الوهم.

٧ ــ تبادل الحاجات وتقسيم العمل

إن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسي عالماً يعرف مثال الخير، قد فتح له باباً يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمده بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا الباب مباشرة إلى تحليل الدولة النموذجية. وهنا مرة آخرى وجد أن في وسعه أن يتابع السير على قاعدة التخصص، فمقارناته المستمرة بين السياسي وغيره من مهرة الصناع والعمال أو المشتغلين بشتى الحرف، كانت مقارنات تقوم على الحق أكثر منها على التمثيل. وسبب ذلك أن الجماعات قد ظهرت قبل كل شيء نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً. فللناس حاجات كثيرة، ولا يوجد من يستطيع العيش على أساس الاكتفاء الذاتي. ومن ثم كان لزاماً أن ينشد كل من الآخر العون والمبادلة، وأبسط الأمثلة على ذلك بالطبع هو إنتاج الطعام وتبادله وسائر أسباب العيش المادية، على أن هذا القول يمتد أيضاً إلى أبعد بكثير من الحاجات الاقتصادية في المجتمع. فالتبادل في نظر أفلاطون مجال لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس في المجتمع، فحيثما توجد جماعة فهناك حتماً نوع من إشباع الحاجات، ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية.

وبعد هذا التحليل الذي أدخله أفلاطون ببساطة وإحكام في نظريته على الدولة المثالية من أعمق ما حوته فلسفته الاجتماعية من كشف، فقد ألقى بذلك ضوءاً على ناحية من نواحي الجماعة البالغة الأهمية بالنسبة لأية نظرية اجتماعية، كما أوضح هذا التحليل وجهة نظر لم تفارق النظرية الاجتماعية للمدينة السياسية مطلقاً بعد ذلك. ومجمل القول يجب تصور الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء، واختصاص الدولة في هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه في الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق في تبادل الخدمات. والأفراد في مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة

وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذي يؤدونه، فكل ما يمتلكه الفرد إذن هو أولاً وقبل كل شيء مركز أو وضع هو مندوب للعمل فيه، والحرية التي تكفلها الدولة له ليس غرضها تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة.

وتختلف هذه النظرية عن تلك التي تصور العلاقات الاجتماعية في صورة عقد أو اتفاق، وتقتصر وظيفة الدولة بالتالي وبصفة أولية على كفالة حرية الاختيار. وقد وجدت نظرية من هذا النوع الأخير. كما ذكرنا في السابق فيما نقلناه عن أنطيفون Antiphon السفسطائي، ومن ملاحظات جلوكن Glaucan عن العدالة في الكتاب الثاني من «الجمهورية». على أن أفلاطون قد رفض هذه النظرية، لأن التعاقد باعتماده على الإرادة وحدها لا يستطيع أن يثبت أن العدالة في ذاتها فضيلة. فالمنظمات الاجتماعية يمكن استنادها إلى الطبيعة أكثر من استنادها إلى العرف، وذلك فقط إذا أمكن إثبات أن ما يفعله الفرد له مغزى أبعد من مجرد العمل الذي يريد أن يفعله. وقد دل على مدى ما لهذه الحجة من إقناع، إن ارسطو قد سلم بها تماماً رغم أنه لم يتأثر تأثراً كبيراً بآراء أفلاطون عن المدينة المثالية. فتحليل الجماعة في الصفحات الأولى من كتاب السياسة كان مجرد صورة جديدة لحجة أفلاطون القائلة بأن المجتمع يقوم على الحاجات المتبادلة.

على أن تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل في أهميته عن المبدأ السابق وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص في القيام بالمهام. ذلك لأن الحاجات إذا ما اشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التي تؤديه، وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها. ومن هذا تبدو ضرورة قيام نوع من التخصص، فينتج الفلاح من الأغذية أكثر من حاجته، على حين ينتج صانع الأحذية عدداً منها يزيد على ما يلبسه. ومن هنا يكون من صالح كل منهما أن ينتج للآخر، ليكون كلاهما أوفر طعاماً وأحسن كساء، وذلك بفضل عملهما معاً بدلاً من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء. وتقوم هذه الأفكار في نظر أفلاطون على حقيقتين أساسيتين في النفس البشرية: أولاهما أن الناس يختلفون في المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال

أحسن من غيرهم، والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذي يتفق مع استعدادهم الطبيعي. وفي ذلك يقول: «يجب أن نخلص من ذلك إلى أن جميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة ويسراً وجودة إذا ما تولى الفرد أداء الشيء الذي جعلته الطبيعة صالحاً له، وكان هذا الأداء في الوقت المناسب ودون مزاولة شيء آخر من الأعمال». وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمق البالغ في تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون في معالجته سائر الأسس التي تقوم عليها الدولة.

ومن هذا يتبين أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة، وأن طلبه الحكم إنما يسوغه نفس المبدأ السائد في مختلف الجماعات. فمحو التخصص كلية يمحو معه كل تبادل اجتماعي، ولو انعدمت فرضاً فوارق المواهب الطبيعية لانعدم أساس التخصص، وإذا انعدمت كل مرانة تكمل الموهبة الطبيعية وتدفع بها إلى المهارة، فلن يكون للتخصص معنى بعد ذلك. فهذه إذن هي القوى الكامنة في الطبيعة البشرية، والتي يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة، فليست المسألة إذن في استخدام هذه القوى بل في حسن استخدامها. فهل يقسم الناس وفقاً لمواهبهم الحقيقية؟ وهل يتاح لهذه المواهب من المرانة الحكيمة المناسبة لما يبلغ بها أكمل صورها؟ وهل تكون هذه الحاجات التي لا ينفك الإنسان يعمل على إشباعها بالتعاون مع غيره هي أسمى وأوفق حاجاته، أو هي مجرد نوازع تصدر عن أكثر طبائعه انحطاطاً وأشدها طلباً للترف؟ ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا في ضوء ما يسميه أفلاطون ضمناً «معرفة الخير» فإذا أنت عرفت الخير استطعت الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذه هي الوظيفة الخاصة بالفيلسوف. فتوافر المعرفة لديه هو في الوقت نفسه حقه وواجبه في أن يحكم.

٨ ــ الطبقات والأنفس

سيتضح بعد إنعام النظر أن هذه الحجة تفترض افتراضاً هاماً لم يذكره أفلاطون صراحة، وهو أن القوى الفردية من شأنها إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح في تنظيمها وحسن ضبطها أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة فقد كانت آفة الدول القائمة هي خطأ نظم تعليمها، أو على أية حال إذا كانت ثمة حاجة إلى

تنشئة أصلح ـ كما آمن أفلاطون ـ فإن تحسين الجهود المبذولة كفيل بتحقيق هذا الفرض. وبعبارة أخرى يسلم أفلاطون بأنه ليس في تنشئة النفس البشرية تنشئة حسنة ما يتجافى أو يتعارض اجتماعياً مع التناسق الواجب أن يسود الجماعة البشرية، لمجرد أن القوى الفردية تكون بذلك قد تطورت إلى الحد الأقصى والأكمل. وهذا الافتراض الذي أفلاطون عليه رأيه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل إن الكثيرين من المفكرين في عهد أفلاطون قد ناقشوا هذا الرأي حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بعكس ذلك، وأن التدريب الاجتماعي لا يعدو أن يكون تحكماً في حرية الفرد في التعبير عن نفسه. على أن أفلاطون لم يدخل هذا الاحتمال في حسابه. ومع أن أفلاطون لم يذكر الافتراض السابق الإشارة إليه صراحة، فإنه قد استند إليه في «الجمهورية» دون أن يفسره، مما يدعو إلى الحيرة. وهذه هي النقطة التي افترض عندها أن الدولة ليست بالنسبة إلى الفرد إلا كتاباً كبيراً، والتي يتحول عندها بالتالي موضوع العدالة من البحث عنها فضيلة فردية إلى البحث عنها صفة للدولة. وتخفى على أفلاطون الصعوبة في هذا التحول، الذي يبدو للقارىء العصري أمراً مفتعلاً، بما افترضه من وجود تناسق كامن يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية. وهو يفسر هذا التناسق بأنه ضرب من التوازي. فكل من الفرد والدولة أصل واحد مشترك يحول دون أن يكون الخير في إحداهما مخالفاً خلافاً أساسياً للخير في الجانب الثاني.

ويجب التسليم بأن لهذا الافتراض الفضل في أروع ما جاء عن مثال الخير في المدينة وفي عرض أفلاطون له، وهو هذا الافتراض الذي يفسر السبب في أنه لا يوجد في نظر أفلاطون هوة سحيقة تفصل الميول الطبيعية عن الواجب، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذي ينتمون إليه. وإنه عندما يظهر تعارض بين هذه وتلك ـ ولم تكتب «الجمهورية» في الحقيقة إلا لظهور هذا التعارض فعلاً ـ فإن المشكلة تصبح مسألة نمو وتوافق لا مسألة تحكم وقوة. فالفرد غير الاجتماعي إنما يفتقر إلى فهم أحسن لطبيعته الخاصة، وإلى تحسين أوفى لقواه، بحيث تتطور وفقاً لهذه المعرفة، فالنزاع الداخلي الذي يفتعل في نفسه ليس صراعاً تستعصي تهدئته بين ما يريد أن يفعله وما يجمل به أن يفعله،

وذلك لأن التعبير الكامل لقواه الطبيعية إنما يجمع في النهاية بين ما يريده حقيقة، وما هو مؤهل لنيله فعلاً. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس، هو أن تتاح للمواطنين فيه فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم. فمشكلة الدولة الفاضلة، ومشكلة الرجل الفاضل، ليست إلا وجهين لموضوع واحد، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون في آن واحد إجابة عن الأخرى، وينبغي أن تكون الأخلاق خاصة وعامة في نفس الوقت، ولو لم يكن الأمر كذلك. إن حل مشكلتها يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع، وإنه لمما يشك فيه كثيراً أن نجد فيما قيل حتى اليوم مثلاً أعلى في الأخلاق أفضل من ذلك القول.

وفي الوقت نفسه فإن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً، قد أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط من أن تحل مشكلته. فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من تأديتها. فلا بد من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة وحكمها. ويقتضي مبدأ التخصص أن تتميز الخدمات الجوهرية مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات تشمل العمال الذين ينتجون، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقساماً غير حاسم إلى جنود وحكام أو أن الحاكم فرداً فهو الملك الفيلسوف وبما أن أساس تقسيم الوظائف هو اختلاف الاستعدادات، فإن الطبقات الثلاث ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائي في رسم الوسائل وتحديد الأهداف. وهذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو «أنفس»: أولاها تلك التي تشمل الملكات الشهوانية أو الغذائية والتي افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز والثانية هي النفس المنفذ، أو الغضبية ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

وطبيعي أن يكون لكل نفس من هذه الأنفس الثلاث كمالها الخاص أو فضيلتها. وقد طبق أفلاطون هذا الرأي إلى حد ما. فالحكمة لديه كمال النفس

العاقلة، والشجاعة كمال النفس الغضبية (العاملة) ولكنه تردد في القول بأن الاعتدال مقصور على النفس العادية. والعدالة هي الوسط الملائم الذي يصل بين الوظائف الثلاث سواء أكان ذلك في طبقات الدولة أم في ملكات الفرد.

وربما كان من الخطأ أن يغالي المرء في التنويه بنظرية «الأنفس الثلاث» هذه، فإن أفلاطون فيما يبدو لم يحاول قط بصورة جدية أن يتوسع فيها، بل إنه في أغلب الأحوال لم يستند إليها في مناقشاته السيكولوجية. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس صحيحاً أن هذه الطبقات الثلاث قد فصلت من كتاب «الجمهورية» ذلك الفصل الدقيق الذي توحي به النظرية. وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاث من قبيل النظام الطبقي المعروف، إذ إن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التي ذكرناها ليس وراثياً، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود وهو إيجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذي يتلاءم مع الطبيعة، ويرتقي فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله أعماله لشغلها بجدارة. (والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافاً إليها التعليم والتجربة) وقد بدا أفلاطون من «الجمهورية» متحرر من التعصب الطبقي، وأكثر تحرراً من أرسطو مثلاً، وهو فيها أكثر تحرراً كذلك منه في تصويره للدولة المالية في الأفضلية في «القوانين». ولكن مع كل الاعتبارات المتقدمة فالحقيقة الثابتة هي أن هذا التوازي بين القوى العقلية والطبقات الاجتماعية قيد أفلاطون ومنعه من أن يعالج في «الجمهورية» تعقد المشاكل السياسية التي كان يناقشها. وقد دفعته النظرية المذكورة إلى القول بأن إشادَتهُ المتكررة بمهارة الصناع في أعمالهم تدل على أنه لم يؤمن بحرفية ذلك القول. ومن جهة أخرى فإن الصناع من حيث كفايتهم السياسية لا عمل لهم إلا الطاعة، وهذا لا يكاد يختلف عن القول بأنهم معدومو الكفاية السياسية. والمركز الذي عهد إليهم به لا سبيل إلى تقويمه ولو بالتعليم، إذ يلوح أنهم لا يحتاجون إلى تعليم لمزاولة النشاط السياسي، أو للمشاركة في مظاهر الحكم الذاتي للجماعة. فهم في هذا النطاق من حياة الدولة مجرد نظارة أو متفرجين.

وكثيراً ما عزيت هذه النتيجة، كما فعل أدوارد زيللر إلى ضآلة شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية، إذا ما قورنوا بأرباب المهن المفكرة. ولكن الحق أن

أفلاطون قد أبدى من الإعجاب الصادق بالمهارة في الصناعة اليدوية أكثر مما فعل أرسطو، ونجد تفسير ذلك في افتراض أن الحكومة الصالحة ليست إلا مسألة معرفة، وأن المعرفة دائماً في حوزة طبقة من الخبراء، شأنها في ذلك شأن مهنة الطب. ومن رأي أفلاطون أن علاقة معظم الناس بحكامهم تشبه على الدوام علاقة المريض بطبيبه. ولقد تساءل أرسطو عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتداء بالمرانة والتجربة أفضل منه بمعارف الخبراء، فالشخص الذي يزمع أن يسكن بيتاً ما لا يحتاج إلى بناء يفيده بأن هذا البيت مريح أم لا. على أن آراء أفلاطون عن المعرفة عندما كتب «الجمهورية» لم تترك إلا أهمية ضئيلة للمرانة أو الخبرة. ونتج عن ذلك أنه أخفق في تفهم ناحية من أهم النواحي السياسية لنظام «دولة المدينة» التي رمى إلى تحسين حياتها المدنية. ولقد ساء ظنه بمبدأ التغير السعيد إلى حد جعله يندفع إلى نهاية الاتجاه المقابل، فلم ير للصناع أية مواهب للخدمة العامة فيما عدا مهنهم. فقد انقضى عهد حرية الأخذ والعطاء التي عرفتها اجتماعات ندوة المدينة ومجلسها لما سلف القول. وهذه الناحية من الشخصية الإنسانية التي قدرها الديمقراطيون الأثينيون أكثر من أي شيء آخر، يجب أن تمحى من عامة الجماهير، فتعيش هذه الجماهير - فيما يتعلق بأوجه النشاط الأعلى للحياة - تحت وصاية أحكم الرجال.

العدالة

تبلغ نظرية العدالة ذروتها في «الجمهورية» عند تصويره فكرة العدالة. فالعدالة هي الوشيجة التي توطد الروابط في المجتمع، وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقاً لاستعداده الطبيعي ولدربته ومرانته والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء. فليس أحسن للرجل من أن يكون له عمل، وأن يكون صالحاً لأداء هذا العمل. كما أنه ليس أحسن للآخرين والمجتمع كله من أن يشغل كل واحد المركز الذي هو مؤهل له. وفي ذلك يقول باركر:

«وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألف من

صنوف مختلفة من الناس اندمجوا معاً بدافع حاجة كل منهم إلى الآخر، وامتزاجهم في مجتمع واحد، وانصراف كل منهم إلى وظيفته فينشأ مجموع بلوغ حد الكمال لأنه جاء ثمرة جماع العقل الإنساني وصداه».

هذا هو قول أفلاطون في تعريف العدالة تعريفاً أولياً أنها «إعطاء كل فرد ماله» ذلك أن ما «له» أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل في ضوء مؤهلاته ومرانه، على حين أن ما «عليه» هو أن يؤدي بأمانة الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله.

مثل هذا التعريف للعدالة يلفت نظر القارىء العصري بما أعلنه وبما تضمنه على السواء. فهو ليس تعريفاً قانونياً للعدالة بأي معنى، فقد جاء خلواً مما يتضمنه اللفظ اللاتيني I U S أو اللفظ الإنجليزي Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة، وبانتفاء هذه الفكرة لا تعني العدالة لدى أفلاطون، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، وليس للنظام العام الخارجي على الأقل إلا نصيب ضئيل من التجانس الذي يكوّن الدولة. فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعي التي تحقق ضرورات ومقتضيات الحياة المتحضرة. حقاً إن في مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقاً كما أن فيها واجبات، ولكن يتعذر القول بأن هذه الحقوق والواجبات تخص الأفراد بأي معنى خاص. فهي حقوق وواجبات أكثر اتصالاً بالخدمات أو الوظائف التي يمارسها الأفراد. فالتحليل إذن يجري على أساس أن الدولة قد نشأت وليدة الحاجات المتبادلة، ويستعمل بالتالي عبارة «خدمات» لا عبارة «سلطات» والحاكم نفسه ليس استثناء من القاعدة، لأنه قد اختص بالوظيفة التي أهلته لها حكمته. ففكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة ـ كما وصف الرومان حكامهم ـ لم يكن لها نصيب في نظرية أفلاطون السياسية، بل ولا في فكر أي فيلسوف إغريقي.

بهذا يكمل العرض العام لنظرية أفلاطون عن الدولة، وقد بدأت بفكرة أن الخير يجب أن يعرف عن طريق البحث المنظم، ثم أقامت المجتمع على أساس هذه الفكرة مبينة أن هذا المبدأ متضمن في كل مجتمع. ويعتبر تقسيم العمل

والتخصص في المهن شرطاً للتعاون الاجتماعي، وأن مشكلة الملك الفيلسوف إنما هي تنظيم كل هذه الأمور على أحسن وجه. ولما كانت الطبيعة البشرية، في صميمها وبالفطرة، اجتماعية، فإن أقصى فائدة للدولة تعني كذلك أقصى فائدة للمواطنين. فالهدف إذن هو تحقيق التوافق التام بين الأفراد وما يرتقب شغله من وظائف الدولة العامة. أما باقي مناقشات أفلاطون فيمكن اعتبارها متفرعة عما تقدم. والسؤال الوحيد الباقي يتعلق بالوسيلة التي يستطيع بها السياسي تحقيق ذلك التوافق المطلوب. ويمكن أن يقال بصفة عامة أن هناك طريقتين فقط لحل هذه المشكلة فإما أن تزال العوائق الخاصه التي تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة «المواطن الصالح». وإما أن ترتقي المطالب الإيجابية الواجب توافرها في المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدي إلى النظرية الشيوعية، وتؤدي الثانية إلى نظرية التربية.

٩ ـ الملكية والأسرة

تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين يلتقيان في إلغاء الأسرة. أما الشكل الأول فهو تحريم الملكية الخاصة على الحكام سواء أكانت منازل، أم أرضاً، أم مالاً، وجعلهم يعيشون في المعسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة. وأما الشكل الثاني فهو إلغاء الزواج الفردي الدائم، والاستعاضة عنه بالإنسان الموجه وفقاً لمشيئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة. وهذا الربط بين الوظيفتين الاجتماعيتين من إنجاب الأطفال وإنتاج السلع وحيازتها، كان أيسر فهماً في مجتمع يعيش في أساسه في ظل نظام اقتصادي عائلي على خلاف مجتمعنا الحالي. فالتجديد الشامل من ناحية يتبعه في الحال تجديد شامل من الناحية الأخرى. على أن الشيوعية في «الجمهورية» إنما تنطبق على فئة الحراس وحدها، أي الجنود والحكام، في حين أتيح للصناع الاحتفاظ بأسرهم ومالهم من أملاك وأزواج، أما كيف يتسق ذلك النظر مع فكرة إفساح مجال الترقي من أدنى الدرجات إلى إعلاها، فأمر لا يجد له تفسيراً. ولكن أفلاطون في الحقيقة لم يكلف نفسه مشقة التبسيط في تفصيل خطته. وأعجب من ذلك أنه بصدد نظريته الخاصة بالملكية الفردية لا يقول شيئاً عن الأرقاء. حقاً إن دولة أفلاطون تبدو

ممكنة بغير رق، نظراً لأنه لم يخصص فيها عملاً للعبيد. وفي هذا الشأن تختلف دولة أفلاطون في محاورة «القوانين» عن ذلك اختلافاً كبيراً. ولهذا قال كونستنتين ريترConstantinRitter إن الرق قد ألغي في «الجمهورية» من حيث المبدأ ولكن لا يكاد يصدق أن أفلاطون قصد إلى إلغاء نظام عالمي حينذاك (وهو الرق) دون أن يذكر ذلك. ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال أن أفلاطون قد عدَّ الرق أمراً قليل الأهمية.

ولم يكن أفلاطون بأي حال الوحيد الذي آمن بأن النظام الذي يوجد هوة اقتصادية بين مواطني الدولة هو أخطر وضع سياسي. وقد كان الإغريق عامة جد صرحاء في التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير في تجديد النشاط السياسي والاتجاهات السياسية. فقبل «الجمهورية» بمدة طويلة قسم يوريبيدس Euripides المواطنين إلى طبقات ثلاث هي: طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم في المزيد من المال، وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشداء حماة الدولة. وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليجاركية دولة تحكم بوساطة ذوي الحسب ولمصلحتهم، وهم الذين يتوارثون الثروة، وأن الديمقراطية حكومة بوساطة الكثرة ولصالحها، وهي كثرة لا تملك نسباً ولا ثروة. وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية، كما يتضح من آراء أفلاطون في الأوليجاركية، ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشئون السياسية فكرة جديدة ابتدعها أفلاطون، بل كان إيمانه بأن شدة التفاوت في الثروة لا تتمشى مع سلامة الحكم إنما يجاري الاعتقاد العام الذي خلقته تجارب الإغريق خلال أجيال عديدة. فقد كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعة إلى هذا السبب منذ أيام «سولون» على الأقل.

ولقد بلغ من شدة اقتناع أفلاطون من أثر الثروة على الحكومات أنه لم يجد سبيلاً إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام. فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في تملك أي شيء، كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمناقشات الخاصة وأن مثل إسبرطة، حيث حرم المواطنون من استعمال النقود ومن امتياز الاشتغال

بالتجارة، كان له بغيرشك وزنه في وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة. ومع ذلك فإن الأسباب التي استند إليها أفلاطون خليقة بإنعام النظر، فهو لم يكن يعني أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثورة لما في ذلك من إجحاف بالأفراد، وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض. وهذا الأسلوب الجازم في التدليل طابع مميز للفكر الإغريقي، فإن أرسطو بدوره عندما انتقد الشيوعية لم يبن نقده على أساس أنها غير عادلة، بل على أساس أنها لا تحقق الوحدة المرجوة. وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحتة. وهذا النحو من التفكير يناقض تماماً أسلوب المذاهب الاشتراكية الحديثة في البحث عن المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة، فأفلاطون لا يرمي إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات، بل يسوي بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

ويصدق هذا القول كذلك على ما قصده أفلاطون بإلغاء الزواج وذلك أنه ينظر إلى العاطفة العائلية في أشخاص بعينهم كمنافس قوي آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين. فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطراً من شهوة التملك. كما ينظر إلى تدريب الأطفال في المنازل الخاصة كوسيلة سيئة لإعداد النشأ على الولاء الروحي الشامل الذي يحق للدولة أن تتطلبه، أما الزواج فلأفلاطون فيه أغراض أخرى بالإضافة إلى ما تقدم فقد راعه ما لاحظه من زواج الناس من مصادفة لا يسمح بها بالنسبة لتوالد أي حيوان من الحيوانات المستأنسة. فلا بد لتحسين الجنس من إخضاع الأمر لمزيد من الرقابة ومن دقة الاختيار. وأخيراً ربما كان القول بإلغاء الزواج يتضمن نقداً لمركز المرأة في أثينا، حيث كانت تتلخص واجباتها في رعاية البيت وتربية الأطفال. وكان من رأي أفلاطون أن ذلك يحرم الدولة خدمات نصف حراسها. هذا فضلاً عن أنه لم يرض الكفاية الطبيعية للمرأة ما يتفق وموقف أثينا منها، بدليل أن لكثيرات من النساء مثل صلاحية الرجال للمساهمة في أعباء الحياة السياسية، بل وفي تكاليف العسكرية. فنساء طبقة الحراس يستطعن بالتالي المشاركة في كل أعمال الرجال مما يقتضي أن ينلن نفس التعليم، وأن يتحررن من أعباء المنزلية البحتة.

وقد لا يستسيغ الذوق العصري الأسلوب الفاتر غير العاطفي الذي عالج به

أفلاطون الموضوع، متحدثاً عن توالد الحيوانات المستأنسة، وعن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، لا لأنه لم يول موضوع الجنس إلا القليل العارض من عنايته، إذ العكس هو الصحيح قطعاً. فالواقع أن أفلاطون يطلب قسطاً من الرقابة ومن ضبط النفس لم يتحقق في أية مجموعة كبيرة من السكان وإنما المسألة تنتحي ناحية التفكير في الدفاع ودون نظر كاف بما يكتنفها من صعاب ملموسة، ولو لم تذكر صراحة. فوحدة الدولة ينبغي لديه أن تصان، ولكن تقف في سبيل ذلك الملكية والأسرة ومن أجل ذلك يجب إزالتها. ولا ريب هاهنا في أن أفلاطون إنما يستعمل لغة غلاة المفكرين النظريين الذين لا يترددون في مسايرة منطق الدليل إلى حيث يقودهم. ويمكن القول إن رد أرسطو في هذا الشأن لم يترك من حيث سلامة الإدراك مزيداً لقائل، فقد أوضح أنه من الممكن أن توجد الدولة إلى حد يتلاشى معه وجودها كدولة، فالأسرة شيء، والدولة شيء آخر مختلف عنها، ومن الأفضل ألا تعمل إحداهما على أن تحاكي الأخرى محاكاة الفرد.

١٠ ــ التعليم

على الرغم من الأهمية التي علقها أفلاطون على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التي تعترض طريق السياسي، فإن أكثر اعتماده كان على التعليم لا على الشيوعية لأن التعليم هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة، وإن القارىء العصري يتعجب من الحيز الكبير الذي خص به التعليم، كما يعجب من العناية الفائقة التي بذلت في مناقشة أثر مختلف الدراسات. أو من الطريق التي ذهب إليها أفلاطون في صراحة، من أن الدولة هي أولاً وقبل كل شيء منظمة تعليمية. ولقد دعاها: «الشيء العظيم الأوحد». فإذا صلح تنظيم المواطنين استطاعوا في يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وإن الدور الذي نيط بالتعليم في دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسي في «الجمهورية». فقد ذهب روسو Rousseau إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفاً سياسياً، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق. وبديهي أن ذلك لم يكن مصادفة عارضة، بل جاء نتيجة منطقية لوجهة

النظر التي ألف الكتاب تأييداً لها. فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذي يكفل ذلك هو الجزء الجوهري في الدولة الصالحة. فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمي جيد تحقيق كل تقدم. أما إن أهمل التعليم، فإن أي عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذي شأن.

فإذا سلمنا بمقدار أهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة أن الدولة، لا تستطيع أن تترك شؤون التعليم للحاجة الخاصة وأن يكون مصدراً للتجارة بل يتعين عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تستوثق من أن المواطنين يحصلون فعلاً على الإعداد الذي يحتاجون إليه، وأن تثبت من أن نوع التعليم الذي يعطى فعلاً يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها. وعلى ذلك فمشروع أفلاطون يستهدف نظام تعليم إجباري خاضع لرقابة الدولة أما منهاجه التعليمي فينقسم طبيعياً إلى قسمين: التعليم الأولي الذي يشمل تدريب الصغار حتى سن العشرين وينتهي عند بدائية الخدمة العسكرية، والتعليم الأعلى الذي يقتصر على فئة مختارة من كلا الجنسين، ويمكن أن يكونوا أعضاء بإحدى الطبقتين الحاكمتين، ويمتد هذا التعليم من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين. ويجب النظر إلى هذين الفرعين من فروع التعليم منفصلين كما فعل أفلاطون نفسه.

ولعل مشروع التعليم الإجباري الذي تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة. ويمكن أن يفسر إصراره عليه في «الجمهورية» بأنه انتقاد شائع التقليد الديمقراطي الذي يترك لكل شخص الحرية في أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذي يعجبه أو الذي يجده في السوق. ونجده في محاورة «بروتاجوراس» يبين بإسهاب أن الناس كثيراً ما تكون عنايتهم بتربية وتدريب أبنائهم أقل من الحصول على نتاج خيولهم ويمتد هذا النقد كذلك إلى إبعاد الأثينيين للمرأة عن التعليم. وإذا كان أفلاطون يؤمن بعدم وجود فارق نوعي بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات، فقد انتهى منطقياً إلى القول بأنه يجب أن ينال كل من الفريقين نوعاً واحداً من التعليم، وأن تكون للنساء أهلية التعيين في الوظائف كالرجال على حد السواء. وغني عن البيان أن هذا الكلام ليس بحال من الأحوال دفاعاً عن حقوق النساء، بل مجرد خطة أريد بها تعبئة جميع المواهب

الطبيعية لخدمة الدولة، وبالنظر لما للتعليم من أهمية للدولة، فإنه من الغريب أن نجد أفلاطون لا يبحث مطلقاً موضوع تدريب الصناع، بل إنه لم يوضح ما إذا كان مشروع التعليم الإجباري يشملهم، وعلى أي وجه يكون ذلك. وهذه الحقيقة توضح كذلك التفكك والتعميم العجيبين في النتائج التي انتهى إليها أفلاطون، نظراً لأن ما رمى إليه دون شك من تشجيع الممتازين من أبناء الصناع يبدو أنه لا يمكن تحققه إطلاقاً إلا من نظام تعليمي يقوم على التنافس الذي يستطاع معه انتقاء الاخيار كما أنه من ناحية أخرى لم يستبعد الصناع، ومن ثم ترك المجال مفتوحاً لبحث مدى صحة ما ذهب إليه بعض الشراح - وبصفة خاصة زيللر Zeller من اعتبار هذا الإهمال دليلاً على ما في نزعة أفلاطون الأرستقراطية من ازدراء العمال. وعلى كل حال فهو على الأقل لم يركن إلى التعليم العام بمثل ركونه واعتماده على التعليم الخاص للشباب الموهوب.

ونظام التعليم الأولي الذي عرضه أفلاطون في «الجمهورية» كان أقرب إلى مشروع إصلاحي لما كان عليه حينذاك منه إلى ابتكار نظام جديد برمته، ويمكن القول بصفة عامة بأن هذا الإصلاح كان جمعاً بين الإعداد الذي كان يتحقق عادة لأبناء السادة من الأثينيين، وبين الإعداد الذي كان يسير تحت إشراف الحكومة للنشء في إسبرطة، مع أحكام مراجعة النظامين وتنقيحهما تنقيحاً شاملاً. وعلى ذلك قسم منهاجه إلى قسمين: الألعاب الرياضية لتدريب الجسم، والموسيقى لتدريب النفس. ولقد قصد أفلاطون بالموسيقى بصفة خاصة دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. وقد بولغ في تقدير إسبرطة على نظرية أفلاطون من التعليم، وتنجلي ابلغ صور هذا التأثير الإسبرطي في تكريس التعليم حسب هذه النظرية للتربية الوطنية، أما مضمون النظرية فكان أثينياً خالصاً، وكان هدفها تحقيق ثقافة أدبية وفكرية. ويصدق ذلك حتى بالنسبة للألعاب الرياضية التي إنما تقصد تربية القوة الجسمانية بصفة ثانوية، والتي يمكن أن تسمى «تدريب النفس عن طريق الجسم» تمييزاً لها عن تدريب النفس تدريباً مباشراً بواسطة الموسيقى. والغرض من الرياضة البدنية تلقين بعض الفضائل العسكرية كضبط النفس، والشجاعة التي يُعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن الخارقة وعلى ذلك كانت خطة أفلاطون لإعداد النشء صدى للفكرة الأثينية عن

تكـوين الرجـل المتعلم، لا صدى الفكـر الإسـبرطي ومـا كـان ليـظن أن ينتهي أفلاطون إلى غير هذه النتيجة، وهو الفيلسوف الذي آمن بأنه لا خلاص للدولة إلا بإفادتها من القوى العقلية المدربة.

ومع أن التعليم الأولي كان يتضمن بصفة أساسية الشعر والأدب الرفيع، إلا أنه لا يمكن القول بأن أفلاطون قد قصد بذلك على وجه الخصوص تقدير ناحية الجمال في هذا المضمـار فهو إنمـا ينظر إلى هـذه الدراسـة كوسيلة من وسـائل التعليم الخلقي والديني، وعلى نحو يكاد يماثل نظرة المسيحيين إلى الإنجيل. ولذلك لم يكتف باقتراح تصفية الشعراء الأقدمين وإبعادهم، بل ذهب إلى وجوب إخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحكام. ثم إن أفلاطون نفسه كان فناناً بالغاً حد الكمال، ولكنه كان تقليدياً في تصوره للفن. وربما كان من الأصدق أن يقال إنه حينما كتب عن الغرض الأخلاقي للفن، كشف عن نزعة من التزمت تكاد تبلغ حد التنسـك، وتبدو غير متلائمة بصفة عامة مع طابع القرن الرابع الإغريقي وإن تكن هذه النزعة تتردد في مواضع أخرى من تفكير أفلاطون. ويتصل ذلك من الناحية الفلسـفية بالتباين الصارخ بين العقل والجسم، مما يبدو بأجلى صوره في محاورة فيدون التي انحدرت من أفـلاطون إلى المسيحيـة. وربما كـانت المـسغبة التي فرضـها أفلاطون على حكامه تبين نفـس هذا الاتجاه، ومن قبيل ذلك أيضاً ما جاء في بدء بنائه لدولته المثالية من تفصيل للدولة البدائية غير المترفة، كذلك ما ذهب إليه في أسطورة الكهف، من أن الفيلسوف قد يلزم إجباره على الهبوط من عالم التأمل إلى حيث يشترك في تدبير شؤون الناس. ومن الواضح أن حكم الفلاسفة قد يصبح بسهولة حكم القديسين. وربما كان أقرب مثل واقعي لدولـة أفلاطـون المثالية هو نظام الأديرة.

ومما لا شك فيه أن أكثر المقترحات الواردة في «الجمهورية» طرافة وأبرزها طابعاً، هو نظام التعليم العالي الذي تعد بمقتضاه نخبة مختارة من الـطلاب من بين العشرين وسن الخامسة والثلاثين لتتولى أسمى مناصب الطبقة الحارسة. وقد برزت بما فيه الكفاية تلك الصلة التي تربط بين مثل هذه الفكرة عن التعليم العالي وبين إنشاء «الأكاديمية» ووضع البرنامج التام الخـاص بعلم أو فن الحكم. ولم يكن في نظام التعليم الإغريقي ما يستطيع أفلاطون الاعتماد عليه، فلم يكن هناك

بد من إنشاء الأكاديمية التي يعد التفكير في إنشائها من وحيه الخالص ومما تمتاز به فلسفته.

كان الغرض من التعليم العالي للحراس مهنياً، وقد اختار أفلاطون لمنهج هذا التعليم الدراسات العلمية الوحيدة التي كانت معروفة لديه، وهي الرياضيات والفلك والمنطق، ومما لا شك فيه أنه اعتقد أن هذه الدراسات المضبوطة هي المدخل الملائم الوحيد إلى دراسة الفلسفة. ويغلب على الظن أنه توقع أن يؤدي بحث الفيلسوف الخاص عن مثال الخير إلى نتائج في مثل دقة العلوم الرياضية وأحكامها. ولهذا السبب فإن الفكرة العامة عن الدولة المثالية تبلغ ذروتها حقاً في مشروع تعليم يحتضن مثل هذه الدراسات، ويضطلع ببحوث جديدة، ويضع معارف جديدة في متناول الحاكمين. ولسنا في حاجة، لكي نقدر جلال هذه الفكرة، إلى الاعتقاد بأن أفلاطون كان على حق فيما تطلع إليه من إيجاد علم للسياسة يبلغ في أحكامه أحكام الرياضيات ودقتها، فإن من عدم النصفة أن يطالب أفلاطون بأكثر من أن يحاول متابعة الطريق الذي شقه بيديه وأيدي تلاميذه والذي خلق من الرياضيات أصدق أثر يرمز إلى العقل البشري.

١١ ـ استعباد القانون

قل بأن يوجد بين الكتب التي تزعم بلوغ مرتبة المراجع في السياسة كتاب يضاهي «الجمهورية» في أحكام التدليل أو إبداع التنسيق. ولعل كتاباً من تلك الكتب لم يتضمن مثل اتجاهات «الجمهورية» الفكرية في جرأتها، وفي أصالتها، وفي إثارتها للتفكير. وهذا الطابع هو الذي جعل «الجمهورية» كتاب كل عصر، وقد استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعاً ولهذا السبب نفسه ترجع أهمية هذا الكتاب العظمى إلى أنها عامة شائعة أكثر منها نتيجة محاكاة خاصة. وكانت الجمهورية أعظم ما كتب عن المدينة الفاضلة أو اليطوبيا Utopia . واقتفى أثرها سائر زمرة الفلاسفة الباحثين عن اليطوبيا ولكن أفلاطون لم يحفل بهذا الجانب من الكتاب إلا قليلاً حتى كاد يغفل المضي في معالجة تفاصيل المشروع، وذلك لأن روعة «الجمهورية» الحقيقية هي روعة العقل الحر الذي لا تغله التقاليد، ولا تقيده حماقة النفس البشرية وعنادها ذلك العقل القادر على

تسخير تلك القوى الكامنة في التقاليد والحماقات نفسها وتوجيهها نحو حياة عقلية. وستظل الجمهورية إلى الأبد صوت كل دارس، وقبلة كل مفكر يرى في المعرفة والاستنارة القوى التي يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعي، والواقع من ذا الذي يستطيع أن يتكهن بحدود المعرفة كقوة سياسية ومدى ما تستطيع الجماعة أن تستخدمه في حل مشاكلها حين تسخر قوة العقل المدرب تدريباً علمياً تسخيراً كاملاً؟

ومع ذلك فلا مفر لنا من القول بأن أفلاطون، كمعظم المفكرين قد بسط في «الجمهورية» المشكلة التي يعالجها تبسيطاً جاوز به ما يحتمله نطاق العلاقات البشرية. فالحكم المطلق المستنير ـ وأفلاطون على حق إذ يذهب إلى أن الحكومة المستنيرة بالعقل لا يمكن أن تكون إلا حكومة القلة ـ لا يكفي فيه مجرد افتراض أن كلمته الأخيرة في الشؤون السياسية. والغرض بأن الحكم ليس إلا مجرد معرفة علمية، وأنه ينبغي أن يتركه جمهرة الناس في أيدي قلة من الخبراء ذوي التدريب الرفيع، يسقط من الحساب الاقتناع الراسخ بأن ثمة قرارات معينة ينبغي للإنسان أن يتخذها بنفسه لنفسه. وما من شك في أن هذه ليست حجة لتبرير تدخل الجماهير وتخبطها، حيث لا يعني هذا التدخل إلا اختيار وسائل مرتجلة للأهداف المقررة على أن منطق أفلاطون يفترض أن اختيار الأهداف يطابق تماماً اختيار الوسائل المحققة للأهداف المتفق عليها. وهذا المنطق يبدو بكل بساطة مغايراً للحقيقة، فإن موازنته بين «الحكم» و «الطلب»، وهي موازنة استرسل فيها إلى أقصى حد، من شأنها أن تهبط بالسياسة إلى أمر ليس من السياسة في شيء. فالفرد البالغ كإنسان مسؤول وإن لم يبلغ مبلغ الفلاسفة، ليس قطعاً بالرجل المريض الذي لا يحتاج إلا إلى عناية متخصصة، فهو يحتاج ـ فيما يحتاج ـ إلى امتياز العناية بأمر نفسه والتصرف مع أقرانه من الناس تصرف مسؤول مع مسؤولين. فالمبدأ الذي يبسط التبعية السياسية إلى مثال واحد هو العلاقة بين من يعملون وبين من لا يعملون، هو مبدأ أكثر بساطة من الحقائق كما هي في واقع الأمر.

وليس أقل مما تقدم شأناً ما أعقلته الجمهورية، ونعني بذلك ناحية القانون وأثر الرأي العام. وأفلاطون منطقي في هذا، فإن حجته لا تستقيم إذا هو أخذ هذه الناحية في الاعتبار. فإذا كانت مؤهلات الحاكمين مقصورة على عملهم

الأسمي، فإن حكم الرأي العام على أفعالهم إما أن يكون غير ذي موضوع، وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط «تذمر الجماهير» وكذلك فإن من الحماقة إلزام الطبيب الخبير بتحرير تذكرة وصف الدواء على غرار الوصفات الواردة في المراجع الطبية. على أن هذه الحجة في الحقيقة ليست إلا مصادرة على المطلوب، إذ إنها تزعم أن الرأي العام ليس إلا تشيلاً مشوشاً لما يعرفه الحاكم من قبل بصورة أكثر وضوحاً، وأنه لا معنى للقانون أكثر من إيجاد أقل القواعد ارتجالاً لتلائم متوسط الحالات. وليس هذا وصفاً بل تصويراً ممسوخاً. وكما قال أرسطو فإن معرفة الشر بالاستعمال والتجربة المباشرة تختلف من حيث نوعها عن معرفة العالم لها. ويحتمل أن يكون ما يعبر عنه الرأي العام هو بالذات تلك الخبرة المباشرة بضغط الحكومة وأثقالها، وبتأثير ذلك على مصالح الناس وأهدافهم. كما يحتمل كذلك ألا يتضمن القانون مجرد قاعدة متوسطة، بل يتضمن أيضاً تجمع نتائج التطبيق لا قضية مادية. وكذلك المثل الأعلى للفصل العادل في الأقضية التي تماثلها.

وعلى أية حال فإن دولة «الجمهورية» المثالية كانت ببساطة إنكاراً للإيمان بدولة المدينة السياسية، بما استهدفته من حرية المواطنين، وما أملته من أن يمكن كل فرد من المساهمة في أعباء الحكم ومميزاته في الحدود التي تسمح بها مؤهلاته. ذلك لأن هذا المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارق حاسم من الناحية الأدبية - بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بني البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكماً بأمره وانفرد بالحكمة والخير. والفارق بينهما أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة بعكس الأمر في الحالة الثانية، ولقد كان شعور الإغريق بالحرية في ظل القانون في دولة المدينة هو بالذات العنصر الذي شيد عليه أسمى القيم المعنوية، كما كان هذا الشعور هو الذي يميز في ذهنه بين الإغريقي والبربري. وينبغي التسليم بأن هذا الاعتقاد قد انتقل من الإغريق إلى المثل المعنوية العليا في معظم الحكومات الأوربية. وقد عبر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين)، ومع غموض مدلول هذا الرضا، فلا يسهل تصور

احتمال اختفاء هذا المبدأ. ومن أجل ذلك فإن إغفال أفلاطون للقانون في دولته المثالية، لا يمكن تأويله إلا على أنه إخفاق منه في الكشف عن جانب معنوي غريب من جوانب الجماعة نفسها التي أراد أن يبلغ بها حد الكمال.

ويتضح في الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان ليستطيع أن يدخل القانون كعنصر جوهري من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها، تلك الفلسفة التي لم تكن الدولة المثالية إلا جزءاً من أجزائها. فلم يكن إغفال القانون نزوة عابرة، بل كان نتيجة منطقية لفلسفته نفسها، إذ لو كان للمعرفة العلمية دائماً الامتياز على الآراء الشعبية ـ كما افترض أفلاطون ـ لما كان هناك محل لاحترام القانون، ذلك الاحترام الذي يجعل له السيادة في الدولة. والقانون من جملة التقاليد، إذ ينشأ مع العرف والعادة. وهو ثمرة التجربة التي تنمو الهوينى مع تلاحق التجارب. ولا يمكن للحكمة المتولدة عن التبصر العقلي النافذ في الطبيعة أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين، ما لم يكن للقانون سبيل إلى نوع من الحكمة يخالف ذلك النوع الذي يوجد في العقل العلمي. ومن ثم فإذا كان أفلاطون مخطئاً في محاولته تحويل قلب نظام الدولة عن طريق نظام التعليم، وإذا كان من شأن ذلك أن يحمل التعليم ما لا يستطيع، فقد تحتاج المبادىء الفلسفية إلى إعادة النظر فيها، وبصفة خاصة في التباين الصارخ بين الطبيعة والتقاليد، وبين العقل والتجربة. وقد شك أفلاطون في أن يكون ذلك كذلك، أو على الأقل أن نظريته في «الجمهورية» لم تنفذ إلى أعماق سائر المشاكل التي يبحثها. وقد أدى ذلك الشك بأفلاطون في أواخر حياته إلى أن يلتمس للقانون موضعاً في الدولة، وإلى أن يصوغ في «القوانين» مثالاً آخر للدولة تكون القوة الحاكمة فيه للقانون لا للمعرفة.

١٢ ـ أرسطو

ولد أرسطو بمدينة أسطاغيرا بتراقيا عام ٣٨٢ ق. م. والتحق بأكاديمية أفلاطون وداوم الدراسة بها فترة عشرين عاماً تمثل فترة التلمذة بأثينا. وبعد وفاة أفلاطون في عام ٣٤٣ ق. م. أصبح أرسطو معلماً للإسكندر المقدوني الذي كان يافعاً في الثالثة عشرة من عمره، وعلاقة أرسطو بالإسكندر تثير كثيراً من التساؤلات

ولعل أهم ما يُذكر في هذا الصدد ويبعث العجب ألا نجد للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أي ذكر في كتابات أرسطو بل على العكس من ذلك تفصح فلسفة أرسطو عن كراهية للحكم المطلق للملوك وتمسك دائم بنظام الحياة في المدن اليونانية على الرغم من أنه نظام كان قد آذن وقتئذ بالأفول واهتزت أركانه بفعل جيوش مقدونيا وامبراطورية الإسكندر.

وعلى الرغم من ذلك فقد استظل أرسطو برعاية الإسكندر ولما توج الإسكندر على عرش مقدونيا استقر أرسطو بأثينا وأسس مدرسة اللوقيون وظل يعلم بها وكان على علاقة وثيقة برجال البلاط المقدوني وعلى رأسهم أنطيباتر حاكم أثينا وتوفي أرسطو عام ٣٢٢ ق. م. بعد وفاة الإسكندر بعام واحد.

وكتاب السياسة لأرسطو هو المؤلف الرئيس لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيما شأنه شأن باقي مؤلفاته ويبدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن آراءه قد تطوْرت فيه على مدى هذه الفترة إذ لا تسوده روح واحدة ولا اتجاه فكري ثابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث فيما ينبغي أن يكون في حين يغلب على الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التعليلية التي تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيراً مادياً يبين العوامل والأسباب الاقتصادية التاريخية التي تؤثر في سيرها. ويرى فرنرينيجر أن تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون في هذا المؤلف إنما يرجع إلى أن بعض أجزاء الكتاب قد كتبت في وقت متأخر نسبياً أي بعد أن تخلّص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون.

وعلى هذا الأساس فقد انتهى ينيجر إلى أن الكتاب الثاني والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حول نظريات من الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهي تبرز تأثر أرسطو بمحاورات السياسي والقوانين لأفلاطون في حين كتبت الكتب الرابع والخامس والسادس وهي التي تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيق العلمي لفن الحكم إنما كتبت أثناء استاذية أرسطو باللوقيون وبعد أن تم له استقراء التاريخ ودراسة الدراسات التي استعملت على حوالي مائة وثمانية

وخمسين دستوراً، أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية التي عني بها هو وأفلاطون وهو بمثابة مقدمة البحث كله.

وإذا كان أفلاطون قد اعتقد أنه يمكن في السياسة تطبيق مبادىء لها من الدقة واليقين ما لمبادىء الرياضة، إلا أن عناية أرسطو قد انصرفت في بادىء الأمر إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية وقد تركت هذه الخبرة العلمية على تفكير أرسطو في السياسة وطابعها الذي ظهر في عنايته بتصنيف الدساتير وتحليلها والبحث في الثورات وأسبابها والعوامل المؤثرة في ثبات الحكم أو زواله. ومن مزايا منهجه الاستقرائي التاريخي أنه لم يدرس الدولة منفصلة عن المجتمع الذي تنشأ فيه وعندما تعرض للبحث في الحياة الاجتماعية لدى الإنسان أعلن أنها أمر طبيعي لديه وأن الإنسان موجود اجتماعي بالطبع، غير أن عنايته بعلم الأحياء على وجه الخصوص انتهت به إلى تصور خاص في تفسير المعنى المقصود بالطبيعة. ولقد سبق للسوفسطائيين حين كانوا بصدد البحث في أصل القوانين أن قدموا آراءهم في مصدرها الطبيعي ودعا بعضهم إلى الرجوع إلى الطبيعة وقد اتخذت الطبيعة عندمعظمهممعنى معارضاً لمعنى الاتفاق أو المواضعات وتميزت الطبيعة بأنها ما هو موجود بذاته غير متوقف على آراء الناس أو رغباتهم، غير أن الطبيعة عند أرسطو قد اتخذت معنى لم يؤكده السابقون عليه في تاريخ الفلسفة السياسية ذلك هو المعنى المستمد من خبرته في دراسة الأحياء يقول «إن طبيعة الشيء هي غايته وإن ما نسميه بالطبيعة هو ما ينتمي إليه تطور الشيء سواء كنا نتحدث عن إنسان أو حصان أو أسرة».

ويتضح أن معنى الطبيعة يتخذ عنده تفسيراً علمياً مستمداً من علم الحياة فهو لا يفيد معنى الحال التي يكون عليها الشيء فحسب وإنما يفيد أيضاً معنى الحال التي يمكن للشيء أن يصير إليها، إنها تصور دينامي حركي وليست تصوراً ثابتاً، فإذا ما تعلق الأمر بالدولة فإن أرسطو لا يكتفي بالنظر إلى الدولة في وضعها الثابت وإنما في نشأتها وفي تطورها وغايتها على نحو ما ينظر عالم الأحياء إلى البذرة في نموها وتطورها إلى نبتة فشجرة.

ولما كانت غاية الأحياء دائماً أن تبلغ في تطورها الشكل الكامل فقد أصبحت الغاية هي الكمال وهي الخير.

نشأة دولة المدينة:

يفسر نشأة المدينة بأنها تقوم نتيجة للعلاقات الطبيعية بين الجنسين التناسل وبقاء النوع كما يدخل في قيامها أيضاً ارتباط طبيعي آخر يهدف إلى بقاء الذات وهو الارتباط بين السيد والعبد ليتحقق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية، ومن هذين الارتباطين الطبيعيين تتكون الأسرة التي توفر الثروة البشرية والثروة الاقتصادية للمدينة وباجتماع عدد من الأسر تتكون القرية واجتماع هذه القرى تؤلف دولة المدينة وهي التي يتحقق بها كفاية حاجات أفرادها ويمكنها الحياة المستقلة عن غيرها. ويتضح بناء على هذا التفسير أن الدولة تنشأ بالطبيعة شأنها في ذلك شأن سائر المجتمعات الأخرى التي تكون الدولة غايتها لأن طبيعة كل شيء كما يقول هي غايته.

ومنزلة الدولة من حيث القيمة والصدارة المنطقية تفوق منزلة الفرد والأسرة والقرية ذلك لأن الكل هو دائماً فوق الجزء والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الأجزاء بالضرورة وأن الفرد لا يمكنه أن يكفي نفسه حاجاته وأنه لا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع أما من لا يعيش في جماعة أو من يستغني عن الجماعة فهو إما بهيمة أو هو إله.

ويرسي أرسطو بهذه الآراء أسس النظرية العضوية في الدولة.

فيمثل الدولة بكيان عضوي يفوق في قيمته مجرد مجموع أجزائه ولا يكون للأجزاء فيه قيمة خارج الكل على نحو ما لا يكون لأعضاء الجسم قيمة خارج الجسم نفسه لقد ساد هذا التصور العضوي للدولة تاريخ الفكر السياسي ابتداء من أفلاطون واستكمل ملامحه مع أرسطو ثم لعب دوراً خطيراً في فكر من أتوا بعده خاصة مع روسو وبوركه وهيجل.

ويترتب على هذا التصور العضوي للدولة أن تشبه الدولة الجسم الحي الذي يقوم كل جزء فيه بوظيفة معينة لا قيمة لها خارج كيان الجسم وتتفاوت

الوظائف بحسب قيمة العضو بالنسبة للكل وبحسب أهمية الوظيفة التي يقوم بها. وهناك في المجتمع من الأفراد والهيئات من يكونون بالنسبة للمدينة بمثابة القلب أو الرأس فلهم بحكم هذه المنزلة من الامتيازات ومن الأهمية ما لا يمكن أن يدانيهم فيه من هم بمثابة الأصبع أو الذراع. والمدينة فضلاً عن ذلك لا تصون حياة المواطنين فحسب بل هي النظام الوحيد الذي يكفل لهم حسن الحياة، إذ إن غاية المدينة هي الحياة الطيبة الصالحة التي يمكن للفرد في ظلها أن يبلغ كماله ويحقق فضائله ومن ثم يبلغ سعادته. فلا يكفي أن تقوم المدينة بتوفير الوسائل المادية من شق الطرق والمصارف وإنما ينبغي أن تهيىء لمواطنيها طريق الفضيلة وتحقيق العدالة.

ووصف أرسطو للمدينة بأنها موجودة بالطبيعة يفترض معارضته لآراء كثير من السياسيين الذين وصفوا نظام المدينة بأنه نسبي قابل للتغيير والتعديل خاصة في عصر بدأ يشرق في أفقه شمس الأمبراطوريات الكبيرة مع فيليب والإسكندر، ولقد ذهب فعلاً بعض السوفسطائيين الذين أرجعوا النظم السياسية والقوانين إلى المواصفات الإنسانية وإلى القول بأن نظام المدينة إنما هو نظام مصطنع وأنه موجود بالعرف وعلى رأس هؤلاء السوفسطائيين تراسيماخوس وليقفرون وهم أتباع بروتاجورس القائل بأن الإنسان هو مقياس كل شيء. وفي مقابل هذه الآراء تمسك أرسطو بنظام المدينة ورأى أنه النظام الأمثل لتحقيق سعادة المجتمع وأفراده ورأى أنه يمكنه أن توجد مجتمعات سياسية أكبر من المدن عن طريق اتحاد مجموعة من المدن ولكنه لم يعتبر مثل هذه المجتمعات طبيعية وإذا وجدت فإنما وجودها من أجل تدعيم بعض العلاقات الاقتصادية أو الحربية ومن أجل ذلك فقد عارض أمبراطورية الإسكندر كما عارض نزعته العلمية بل كان يعتبر أمبراطوريات الشرق القديم نظماً متخلفة لشعوب البرابرة ونتاج حضارات أدنى من الحضارة اليونانية.

إنتاج الثروة:

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسي أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف تتوزع في المجتمع. وبحث في مصادر الثروة وقاده منهجه

الاستقرائي التجريبي إلى البحث في وسائل تكوين الثروة فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعي والزراعة بل عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال. أما عن الطريق غير الطبيعية لاقتناء الثرورة فمنها التجارة، لذلك فقد رأى أن تظل محدودة بالمقايضة التي تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت التجارة بحيث أصبح غايتها هو اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغايات الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم ـ يقول «إن المقايضة في أصلها طبيعية وهي مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف منه تنمية الثروة الذي لا يعرف حداً».

لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفُوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته أما النوع الآخر فهو الذي يسميه فن تداول المال (krematike) ـ خريماتيكا ـ وهو الغنى الناتج من التجارة والرِّبا، ويضرب مثلاً له بطاليس المطلي الذي علم بفضل دراسته للفلك والتنبؤات الجوية أن محصول الزيتون سوف يزداد في عام من الأعوام فاحتكر معاصر الزيت واستطاع أن يحصل على ثروة طائلة بما فرضه من إيجار على استخراج زيت الزيتون وهذا نوع من الاحتكار في التجارة وهو خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأي فائدة.

والكتاب الثاني يتعرض لنقد نظريات السياسيين أمثال أفلاطون وفالياس وهيبوداموس. وقد حاول فالياس توزيع الثروة بالمساواة على الجميع فلم ينجح في محاولته ولم يرض الأغنياء ولا الفقراء ذلك لأن التفاوت في الثروة ليس هو السبب الوحيد لغضب الناس وثورتهم على الحكم.

أما هيبوداموس الملطي فقد عني بتخطيط المدن وبحث عن أحسن الحكومات فقدم دستوراً لدول يتكون سكانها من عشرة آلاف مواطن وقسم الدولة ـ أراضي الدولة ـ إلى ثلاثة أقسام قسم يصرف على المهام الدينية وقسم يصرف منه على الأعمال العامة وتوزيع ملكية القسم الأخير على الأفراد.

وأهم أنواع النقد التي وجُهَهَا أرسطو إلى النظم السياسية لسابقيه هو نقده لأفلاطون.

ولقد تمسك أرسطو دائماً بالاعتدال وكان يخشى دائماً التطرف فكان عليه دائماً شأن المعتدلين المتمسكين بالوسيط أن ينتظر الآخرين ليحددوا له غاياتهم ثم يأخذ هو في مراجعة البحث في الوسائل لا تحديد الغايات. وهكذا عكف أرسطو على مراجعة جمهورية أفلاطون فوجده قد حدد غاية مدينته المثالية في أمر واحد هو تمام اتحادها. ولكنه اعترض على افتراض مثل هذه الوحدة وعلى أن تكون هذه الوحدة التامة الكاملة غاية الدولة، ذلك لأن المدينة وإن كانت ذات وحدة، إلا أن وحدتها مركبة من وحدات أخرى أصغر منها. إنها كثيرة متنوعة، ورأى أرسطو أن أفلاطون قد انتهى نتيجة لهذا الخطأ إلى القول بشيوعية الحكام وهي فكرة تتجاهل طبيعة الناس على ما هم عليه في الواقع لأنها تغالي في مطالبتهم بالتمسك بالإيثار في حين أن الأنانية طبيعية في البشر والملكية الخاصة ليست شرا أو سبباً للمنازعات بل هي مصدر لكثير من الفضائل وكذلك الحال بالنسبة للحيازة في أسرة فهذا أمر طبيعي أيضاً وحب الأبناء طبيعي في الإنسان ومعنى الحكم على طبيعة الحكام بالشيوعية هو مطالبتهم بالتخلي عن سعادتهم من أجل سعادة المجموع. ولكن كيف لهؤلاء الأشقياء أن يوفروا السعادة للغير. إن الأكثر احتمالاً أنهم سوف يشقون الجميع. كذلك راجع أرسطو موقف أفلاطون من الطبقة الثالثة التي استبعدها من الحكم وهي طبقة المنتجين ووقف موقفاً معتدلاً بالنسبة لها فاستبعد امتياز الفلاسفة ورأى أن الدولة المثلى لا بد أن تجمع بين الطرفين المتناقضين من أطراف المجتمع. إنها الدولة التي يكون دستورها وسطاً بين حكم الأغنياء والفقراء أو بين الأرستقراطية والديمقراطية.

والباب الثالث من كتاب السياسة يتحدث عن تعريف المواطن ويتساءل هل فضيلة المواطن الصالح هي نفسها فضيلة الرجل الصالح ويرى أن تعريف المواطن غير متفق عليه في كل مكان فقد يكون مواطناً في حكومة ديمقراطية ولكنه لا يصلح لصفة المواطنة في حكومة الأوليجارشية لأن بعض المدن قد تجعل صفة المواطنة مترتبة على محل الإقامة أو على الانحدار من أسلاف مواطنين. ولكن هذه الشروط لا تكفي في رأي أرسطو وإنما خص المواطن بشرط الكفاءة على

تحمل مسئوليات القيام بالمشاركة في الحياة السياسية العامة كعضوية الجمعية الشعبية أو وظائف القضاء في المحاكم، التي ينطبق على من لهم الحق في ذلك حتى وإن لم يكونوا يشاركون بالفعل، وهؤلاء يكونون قاعدة كبيرة في المدن الديمقراطية أو قد تضيق دائرتهم في ظل النظم الأوليجارشية كإسبرطة وقرطاجنة إذ تقتصر هذه المهام على عدد قليل من الناس.

ويثير أرسطو مشكلة حين يتساءل هل يكون الإنسان بوصفه إنساناً شيئاً مختلفاً عن المواطن، بمعنى آخر هل يمكن لفضيلة الإنسان بوصفه إنساناً أن تتحد بفضيلة المواطن؟ فيرى أنه بالنسبة للمواطن العادي لا يشترط أن يكون الإنسان الصالح مواطناً صالحاً ولكن بالنسبة للحاكم يشترط أن يكون الحاكم الصالح مواطناً صالحاً.

وكما عني بتعريف المواطن الصالح فإنه يحاول أن يعرف ما هو الحكم الصالح فيبحث في أنواع الحكم المختلفة وأسباب الاختلاف فيما بينها ويعرف نظام الحكم بأنه تنظيم (Texis) لأعلى مهمام المدينة وهذه المهام إما أن يتولاها الشعب فتسمى ديمقراطية أو قلة فتكون أرستقراطية أو فرداً فتكون ملكية. ويمكن المفاضلة بين أنواع الحكم على أساس البحث عن الغاية التي يتجه إليها نظام الحكم هل هو لفائدة المجموع أو لفائدة الحاكم فإن كان لفائدة المجموع فهو حكم صالح أما إن كان لفائدة الحاكم فهو فاسد. فهو يرجع في تفضيله لحكم على حكم على أساس من فلسفته العضوية التي ترى أن صالح الكل ينبغي أن يتقدم دائماً على صالح الأجزاء.

وعلى هذا الأساس تسمى الحكومات الصالحة ملكية أو أرستقراطية أو بوليتيا أي الديمقراطية المعتدلة أما الفاسدة فهي الطغيان والأوليجارشية والديماجوجية أي الديمقراطية الفاسدة ولا يختار أرسطو حكماً معيناً ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة. ولكنه لما كان يرى أن خير الأمور دائماً هو الوسط فإنه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأي الأكثرية خير من رأي الأقلية والفساد يصيب فرد أسرع مما يصيب الكثرة لذلك فقد انتهى إلى دستور وسط بين الأرستقراطية والديمقراطية هو

الـذي يسمى بالبـوليتيا. وأهم مـا يتميز بـه هذا النـظام أنه يـولي الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء وهذا التوسط يكســب الدولة الفضـيلة وهي بدورها وسط بين رذيلتين. ويثير أرسطو مشكلة هل تتغير المدينة إذا تغير نظام الحكم؟ فيقول إن المدينة تتغير فعـلاً كما تتغيـر الجوقـة في الكورس التراجيدي إلى كورس كوميدي وإن ظل الأفراد هم هم. ويرى أن البوليتيا تفسد إذا تركزت الثروة في يد فئة قليلة من الأغنياء يـرفضون اشتـراك غيرهـم معهم في الحكم أو عندما تميل إلى الطرف الآخر وهو الديمقراطية المتطرفة.

وأسوأ أنواع الديمقراطية هي الديمقراطية التي يتـولى القيادة فيهـا كل من هب ودب وتصبح فيها إرادة العامة فوق القانون. وأسوأ أنواع الأوليجارشية حين تصبح المناصب فيها وراثية ولا يخضع الأغنياء فيها للقانون أما الطغيان فله أشكال مختلفة فهناك الطغيان المعروف لدى البرابرة والـطغيان الانتخـابي الذي يكـون برضـاء الشعب، ثم أسوأ أنواع الطغيان هـو الذي لا يخضـع للقانـون ولا لإرادة الشعب.

وأساس التمييز بين الأوليجارشية والديمقراطية يرجـع في رأي أرسطو إلى اختلاف تصورات العدالة، فبينمـا يذهب الـديمقراطيـون إلى أن الناس جميعـاً متساوون بالطبيعة فإن لهم بالتالي نفس الحقوق السيـاسـية يذهب الأوليجارشيون إلى أن هـذه الحقوق ينبغي أن تتنـاسب مع مقـدار ثـرواتهم ومن ثم فـاختـلاف تصورات العدالة تعكس مصالح كل طبقة من الطبقـات. ولذلـك فإنـه يختار أن تتناسـب الحقوق السياسية ومقدار ما يسهم به الفرد من خير يقدمه للدولة.

وقد امتازت دولة أرسطو بأنها قد أنصفت رأي الكثرة ولم تغفل رأي الفئة ذات الخبرة، فبينما كانت النخبة الممتازة في الخبرة أقدر على تنفيذ السياسة إلا أنها ليست صاحبة الرأي المطلق، لأن الأكثـرية صـاحبة المصلحـة هي الأقدر على تقدير سياسة النخبـة الممتازة، ولقـد استطاع أرسـطو أن يوضـح رأيه في فضـل الديمقراطية في هذه النقطة بتشبيه لخصه بقوله:

«إن هنـاك من الفنون مـا لا يمكن الرجـوع في تقييم آثارهـا إلى الفنـانين أنفســهم ذلك لأن الذي يـستخدم الشيء هو صاحب الحكم الأفضل عليه، فحكم

ساكن البيت أفضل من حكم البناء، بل إن الضيف أقدر على الحكم على الوليمة من الطاهي . . . ».

وكان الحكم العادل عند أرسطو هو من يهدف إلى تحقيق الصالح العام وليس صالح فرد أو جماعة ومن يحترم القرارات العامة ولا يلجأ إلى القرارات التعسفية وأن يكون مقبولاً من الرعية ليس مفروضاً عليها بالقوة. وقد كان أرسطو على وَعْي كاف بأن أحد هذه الأركان قد يغيب من الحكومة ويتوفر في بعضها إذ قد يعمل طاغية ولكن للصالح العام، وقد تكون حكومة قانونية ولكن تعمل لصالح طبقة، لذلك فقد وثق أرسطو في الحكمة الجماعية ورأى أنها أفضل وأحسن من حكمة الأفراد، بل لقد ذهب إلى القول بأن الذوق العام هو أفضل مقياس لتقدير الجمال في الفنون وأحسن بكثير من رأي النقاد.

اقتنع أرسطو بأن خير ضمانات الحكم العادل هو احترام القوانين والقوانين عنده ليست ثمرة وعبقرية الفلاسفة بل هو ثمرة التجربة. ووصف حكم القانون أو حكم الحاكم الدستوري على الرعية بأنه يختلف عن حكم السيِّد على عبيده ذلك لأن العبيد هم من طبيعة أدنى وهم آلات حية لخدمة السّادة. كذلك يختلف حكم الحاكم الدستوري عن حكم الأب على أزواجه وأبنائه وذلك لاختلاف طبيعة الدولة عن نظام الأسرة، فالدولة مجتمع لأفراد متساويين هدفها أفضل نظام للحياة وليس الأمر كذلك في الأسرة حيث تختلف طبيعة النساء والأطفال عن طبيعة الرجال ويعترض أرسطو على رأي أفلاطون في اعتبار القانون بديلاً لحكم الأفاضل، فالقانون عنده هو رمز للعقل والأفضل أن تحكم الدولة بأفضل القوانين بدلاً من أن تحكم بوساطة أفضل الناس.

لم يكن أرسطو أقل عناية من سابقيه بتقديم صورة واضحة للحياة المثالية والمدينة الفاضلة.

أما الحياة المثالية فقد سبق لأفلاطون أن حدَّدَها في قيام كل فرد بما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الإنتاجي والحارس الجندي إلى الإعداد العسكري والحاكم إلى الحكومة التي يوجِّه بها الدولة وعلى أساس هذا التخصيص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التي تنعم بها الدولة.

ولم يختلف أرسطو عن أفلاطون في تصوره لهذا التمييز الطبقي بين الطبقات والوظائف المقرر لها بل لقد مضى في هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه النظريات من تقسيم لطبيعة هذا التمييز الطبقي بحيث أنزل العمل اليدوي إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل إن آراءه التي ذكرها في التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التي تقوم بها تكاد تتناقض ولا تتسق مع ما سبق أن دعا إليه من وجوب احترام رأي الأكثرية وما كان قد وثق به من الحكمة التي ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات.

ويكفي لبيان غلوه في المثالية أن تراجع آراءه في الرّق وفي الحياة المثالية التي ينبغي أن تكون غايتها تربية المواطن الحر ـ وقد ارتبط رأيه في الرق برأيه في الحياة المثالية ذلك لأن أول شروط هذه الحياة هي التجرد من العمل اليدوي لأنه عمل يَحُطُّ من شأن صاحبه بل يُشَوِّه جسمه ويفسد روحه يقول «إن الفراغ يؤتينا اللذة والسعادة وليست هذه الأشياء من نصيب الذين يعملون بل هي للذين يعيشون عيش الفراغ وارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجراً هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر، حتى الفنون الجميلة لا ينبغي ـ الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذاتها».

ويتخذ النظر العقلي والتأمل عند أرسطو مكانة تختلف عن المكانة التي كان عليها في فلسفة أفلاطون ذلك أن أفلاطون حين طالب حكام المدينة بمزاولة الفكر الفلسفي وتأمل حقائق المثل فإنما كان هذا عملاً يسير هنا مع قيامهم بالأعمال الإدارية في المدينة وكان هذا شرطاً تمليه السياسة والصالح العام والتأمل لا يلغي العمل عند أفلاطون. يقول في الجمهورية:

«حقاً يا أديمانتوس، إن من أخذ نفسه بالنظر إلى هذه الموجودات الحقّة لن يرغب في النظر هنا إلى الأرض وإلى حياة الناس. . . ولكن أتعتقد أن محاكاة الوجود الذي نبتهج بصحبته مستحيلة؟ كلا بل مستحيل عدم محاكاته، . . . وإذن فسوف يحاول الفيلسوف أن يعدل من أحوال الناس ويغيِّرها كما يعدل من حياته الخاصة وفقاً لما سبق أن رآه في عالم المثل ومن ثم يرسمها من جديد على النحو الذي يرضي الآلهة».

وحين يسأل أديمانتوس لماذا يجب على الفيلسوف أن ينزل مرة أخرى ليلقى العذاب على الأرض بين باقي الناس بعد أن تمت له السعادة والبهجة بمعاينة عالم المثل يجيبه سقراط بأن الغاية ليست سعادة فئة من الناس دون الآخرين. إن غاية الفيلسوف ليست سعادته بل سعادة المدينة بأسرها.

وهنا تختلف وظيفة التأمل عند أفلاطون عنها عند أرسطو فالتأمل عند أفلاطون يخدم وظيفة الحكم والصالح العام في حين يظل عند أرسطو سعادة فردية.

وقد ترتب على هذا المثل الأعلى لحياة التأمل النظري أن اتجهت التربية عند أرسطو إلى توجيه المواطن نحو هذه الغاية وهي التفرغ لحياة النظر العقلي. إنها تتلخص في حسن استخدام المواطن الحر لفراغه، وخير ما يملأ به فراغه هو طلب المعرفة لذاتها.

وقد رأى أن تتولى الدولة مهمة التربية ذلك لأن الدولة هي التي تشكل المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ذلك لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة. ويتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية من سن مبكرة ويرى أن توجه التربية في بادىء الأمر إلى العناية بالجسم وبواسطة التربية الرياضية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية ثم تتجه إلى تنمية القدرات العقلية لذلك يوصي بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشيء على الفضائل ويقول «إن العناية بالجسم ينبغي أن تسبق العناية بالنفس وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل لأن العناية بالبدن هو من أجل العناية بالنفس».

ويتناول أرسطو بالدراسة عنصر السكان في دولته المثالية فيتحدث عن طبيعة الشعوب المختلفة فيصف سكان البلاد الشمالية بالشجاعة ويقول لكن افتقارهم إلى سرعة الفهم وإتقان الفنون الجميلة جعلهم لا يصلحون إلا للتغلب على جيرانهم أما الآسيويون فهم يتصفون بسرعة الفهم وإتقان الفنون ولكن تنقصهم الشجاعة فيقعون في الأسر ويتعرضون للعبودية أما الإغريق فهم بالطبيعة أحرار وهم قادرون على حكم العالم إذا ما وفقوا إلى السياسة الصالحة.

ولكي يكفل لمدينته المثالية الاستقرار يشترط مجموعة شروط من أهمها أن تظل ذات حجم محدود بحيث تكون وحدة قائمة بذاتها مستقلة بنفسها وتكفي حاجاتها فلا تعتمد في اقتصادها على التجارة الخارجية الواسعة ويحدد حجم السكان بحيث لا ينقصوا ولا يزيدوا عن الحد الذي يسمح بكفاية حاجاتها من الثروة البشرية والذي يسمح بمراقبتهم وحفظ النظام، لذلك فهو يبيح الإجهاض وإعدام المشوهين.

ويعنى أرسطو بالبحث في الثورات وأسباب قيامها في الدول المختلفة والحكومات الديمقراطية والأوليجارشية ويرى أن السبب الرئيسي لقيام الثورات هو اختلاف آراء الناس في العدالة، فالبعض يظن أنه إذاتساووافي شيء فينبغي بالتالي أن يتساووا في كل شيء والبعض الآخر يظن أنه إذا اختلف الناس في شيء فإنهم يختلفون في كل شيء ومن هنا يظهر التعارض بين رأي الديمقراطية والأوليجارشية.

وتقوم الثورة عادة إذا ما أحست الأغلبية بظلم من الأقلية، أو إذا أحست الأقلية بإهانة إذا عوملت من الكثرة على أنهم مساوون لها. ويروي أرسطو أن لكل نظام ظروف تتطلبه فإذا كانت الأقلية الممتازة لها تراث من التقاليد في خدمة البلاد يكون حكمها حسناً أما إذا كانت طبقة من الأغنياء الانتهازيين ليس لهم تراث من الماضي ولا من التقاليد ومحتقرين من العامة فلا قيمة لها إذن.

١٣ ــ فلسفة أرسطو السياسية

أما إذا تركنا فلسفة السياسة عند أفلاطون وانتقلنا إلى عرض رأي تلميذه المعلم الأول «أرسطو»، لوجدنا أن صياغة المشكلة ومعالجتها مختلفة إلى حد بعيد عن معالجة أفلاطون. والفرق ما بين الإثنين هو الفرق بين الاتجاه الاسمي وبين الاتجاه الواقعي (في الفلسفة اليونانية)، بين الاتجاه التجريبي وبين الاتجاه المثالي. وقد رأينا أن أفلاطون ـ أغلب الظن ـ لم يراع ، إلى حد كبير الواقع. وهو لهذا بدأ من الفكر أولاً وحاول تطبيق هذه المقولات الفكرية على الواقع . . . هذا الواقع الذي يختلف كثيراً عن الأفكار المثالية لأفلاطون.

وقد اتضح لنا أن هناك عدة مآخذ يمكن أن تؤخذ على رأي أفلاطون في جمهوريته أو مدينته الفاضلة. ولقد أشرنا إلى أن الأسرة، في رأينا، هي الوسيلة الوحيدة - إلى الآن - لتكوين أي مجتمع فاضل. والإنسان عندنا حيوان أسري بطبيعته قبل أن يكون حيواناً اجتماعياً. لأن الاجتماع يفترض، عندنا، الأسرة. فإذا كان أفلاطون قد سعى إلى القضاء على النظام الأسري، فإنه بذلك يكون قد سعى إلى تحطيم أغلى ما يعتز به الإنسان، حاول أن يقضي على أنبل المشاعر الإنسانية.

ثم إن حديثه عن الطبقات وبيان أن الناس معادن، ومن ثم، فإن من الأمور الطبيعية الفطرية أن يكون الزراع زراعاً والجنود جنوداً. . . وأن يكون أبناؤهم على منوالهم. . . أقول إن ذلك كله كان رأياً جارى فيه أفلاطون الأوضاع الاجتماعية السائدة، والتي يبدو أن المحافظة عليها كان أمراً يتفق ومصلحة أفلاطون نفسه. لذلك فإن حديثه عن البرنامج التعليمي الذي وضعه كان حديثاً خاوياً، وأقصد بذلك أنه كان منذ بداية الأمر يضع في حسبانه أن هذا البرنامج لن يغير من معادن الناس شيئاً، فلا داعي بالتالي - عندنا - لمثل هذا البرنامج. ولذلك يخيل إليّ أن أفلاطون وضعه هكذا لكي يزين به مدينته الفاضلة. أما إذا لم يكن الأمر كذلك، فلعله أراد بوضعه هذا البرنامج أن يكشف بواسطته، ومن خلاله، عن «معادن الناس» وفي هذه الحالة نتساءل: كيف تغيب هذه المعادن عن ذهن أفلاطون، ولماذا لم تفرض هذه «المعادن» نفسها، وهو الذي قال إن من نسل الزراع سيخرج الزراع ومن نسل الجنود ستخرج طبقة الحراس، ومن الحكام يولد الحكام أيضاً.

كذلك اتضح أن أفلاطون كان بعيداً كل البعد عن إنسانية الإنسان حينما سعى إلى منع بعض الناس من الزواج لأسباب خلقية. وكان أبعد عن الإنسانية حينما أباح الإجهاض ووأد الأطفال المشوهين، وأباح كذلك شيوعية الأزواج والأموال. . . إن هذا النظام الذي سعى إليه ترفضه بعض الحيوانات اللاعاقلة. . .

كذلك اتضح من عرض مذهبه السياسي أنه قد جعل الناس أشبه بدمى تتحرك من خلال طبقة الحكام التي بيدها وحدها مقاليد الأمور لدرجة ذهب فيها

إلى أن هؤلاء الفلاسفة الحكام في غنى عن الدستور. وهذا أمر تجاوز فيه أفلاطون حدود الطبيعة الإنسانية. ذلك أن الإنسان ليس ملاكاً كما يقال، ومن ثم فإن الخطأ أمر قائم.

ثم إن من المسلم به أن كل طبقة تسعى إلى المحافظة على مصالحها، وهذا يعني أنه إذا لم تكن هناك ضمانات موضوعية وقواعد تراعيها كل طبقة لأدى ذلك إلى سيادة قانون الغابة، وهذا ما انتبه إليه أفلاطون نفسه مؤخراً حينما قرر أن يكون الدستور هو الحكم بين السلطة الحاكمة وبين المحكومين. لكن ذلك أيضاً لا ينبغي أن يبعد عن ذهننا أن هذا الدستور يراعي، في المقام الأول، صوت الطبقة الحاكمة لأنها هي التي سنته، ومن المحال أن تسن شيئاً يتعارض مع مصالحها أو يحد من هيمنتها على مقاليد الأمور. ثم إن شيوعية الحكام التي نادى بها أفلاطون، من جهة أخرى، أمر مرفوض كل الرفض، من جهة أرسطو، لأنها تتنافى مع الطبيعة الإنسانية حيث تغالي (هذه الشيوعية) في مطالبتهم بالتمسك بالإيثار. في حين أن الأنانية طبيعية في البشر، والملكية الخاصة ليست شراً أو سبباً للمنازعات، بل هي مصدر لكثير من الفضائل... ومعنى الحكم على طبيعة الحكام بالشيوعية هو مطالبتهم التخلي عن سعادتهم من أجل سعادة المجموع. ولكن كيف لهؤلاء الأشقياء أن يوفروا السعادة للغير؟ إن الأكثر احتمالاً أنهم سوف يشقون الجميع...

إن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الضامن في أن لا تستغل طبقة الحكام ـ التي تعمل بغير دستور ـ مهارتها لصالحها دون سائر الطبقات الأخرى؟

ثم إن أفلاطون قد ذكر أن العدالة هي أن يقوم كل فرد بالدور الذي هو مهيأ له، وهنا نتساءل: هل هذا الدور راجع إلى مهارة الفرد في المقام الأول أم يرجع إلى انتمائه إلى الطبقة التي نشأ فيها؟ أم إلى الدور الذي وضعته فيه السلطة الحاكمة؟ ولا شك أن النتيجة المترتبة عن إجابة هذه الأسئلة تختلف عن العدالة كما عرفها أفلاطون. خاصة وأنه تحدث عنها في الجانب النظري فحسب بينما كان رأيه الواقعي في المدينة الفاضلة غير ذلك تماماً (تذكر رأيه في العبيد والطبقات واليونانيين والمواطنين الأحرار).

. . . وعلى أنقاض الفلسفة السياسية لافلاطون بدأ أرسطو عرض آرائه واتجاهه السياسي.

والحقيقة أن أرسطو كان أقرب إلى الواقع كلية منه إلى أفلاطون. صحيح أن أرسطو فيلسوف عقلي لكنه فيلسوف تجريبي من الطراز الأول، فليس ثمة تعارض بين منطق العقل وبين منطق التجربة.

إن أرسطو كوّن نظريته السياسية من خلال الواقع والتجربة في المقام الأول، وقد ساعدت ظروفه المعيشية على ذلك. ونحن نعلم أن أرسطو ولد عام ٣٨٢ ق. م. حيث ولد بمدينة أسطاغيرا. ونعلم أيضاً أنه كان تلميذاً لأفلاطون حيث استمر في التلمذة عليه ما يقرب من أربعين عاماً. كذلك نعلم أن أرسطو كان ابن طبيب ملك مقدونيا «أمنتاس الثاني». أي أنه نشأ في البلاط الملكي، والبلاط الملكي، كما نعلم، شأنه شأن «المطبخ» فكما يطهى الطعام داخل «المطبخ»، فإن السياسة تطهى داخل البلاط الملكي. وأرسطو من هذه الناحية قد وقف على المراحل التي يمر بها اتخاذ القرار، ووقف على دهاليز السياسة ومواصفات السياسيين إلخ . . .

لقد وجد أرسطو نفسه صديقاً للأمير «فيليب» حيث وكل إليه هذا الأمير تربية ابنه الإسكندر. ثم لازم أرسطو «هرمياس» هذا الرجل الطاغية الذي كان يحكم «أطرنه» بآسيا الصغرى. وبعد ذلك نعلم أنه عاد من جديد لاستكمال تربية الإسكندر. وكان أرسطو يبلغ من العمر آنذاك ما يناهز العقد الرابع من العمر. . . ومن الواضح أن هذه الفترة كلها تعد فترة خصبة في حياة أي مفكر، فما بالكم والمفكر هنا أرسطو. . .

إن مثل هذه الحياة جعلت للفلسفة السياسية عند أرسطو أهمية بالغة. ذلك أن هذا الفيلسوف لم ينفصل عن الواقع، ولم يكن رأيه في غيبة منه أو عنه، بل إن الواقع كان مصدر قراراته واتجاهاته السياسية.

لذلك نجد أن عناية أرسطو قد انصرفت، في بادىء الأمر، إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة والتجربة. وقد تركت هذه الخبرة العلمية على تفكير أرسطو في السياسة طابعها الذي ظهر في عنايته بتصنيف

الدساتير وتحليلها والبحث في الثورات وأسبابها، والعوامل المؤثرة في ثبات الحكم أو زواله. ومن مزايا منهجه الاستقرائي التاريخي أنه لم يدرس الدولة منفصلة عن المجتمع الذي تنشأ فيه. . .

وبادىء ذي بدء نقول: إن النظرية السياسية لأرسطو تتفق مع اتجاهه العام الفلسفي، ذلك الاتجاه الذي يتميز به أرسطو عن أفلاطون فإذا كان أفلاطون قد ذكر أن الصورة مفارقة كلية للمادة، فإن أرسطو قرر، على العكس من ذلك، أن المادة لا بد أن تكون مصورة، وأن الصورة لا بد أن تكون محسوسة. ودلالة ذلك عندنا أن الصورة، وهي النموذج الذي ينبغي أن يراعى ويحتذى، مفارقة عند أفلاطون، وبالتالي فلن يحققها أي موجود في عالمنا هذا ولن يعاينها. . . بينما نجد أن الصورة عند أرسطو حالة في المادة ومن ثم فإن الخير والفضيلة وغيرها أمور باستطاعة المرء أن يقوم بها وأن يحققها في الواقع. أي أن النظام السياسي الفاضل أو المثالي، مستحيل في واقعنا هذا بالنسبة لمذهب أفلاطون، لكنه أمر ممكن، وبالوسع تحقيقه في عالمنا هذا بالنسبة لمذهب أرسطو.

كذلك نعلم أن أفلاطون قد ذهب إلى أن الفضيلة علم وأن الرذيلة جهل، وقد انعكس هذا الرأي على اتجاهه السياسي، كما رأينا.

أما أرسطو فإنه رفض أن تكون الفضيلة هي العلم وأن تكون الرذيلة نابعة، دائماً عن الجهل، حيث إن المرء كثيراً ما يعرف أن هذا شر ويقوم به وذاك خير ويبتعد عنه. ليس هذا فحسب، بل إن منطق مذهب أفلاطون يؤدي إلى القول بأن الفضيلة لا تعلم. وإذا كان الأمر كذلك فإن ما يترتب على هذا القول، من جهة أخرى، هو أن الرذيلة لا تكتسب.

إن أرسطو يرى أن العلم تجريبي، وبالتالي فإن الخير والشر أمران يكتسبان ويحصلان من خلال الخبر، أي أن السياسة التي ترتبط كل الارتباط بالأخلاق، ليست فطرية أو راجعة إلى معادن الناس، وإنما هي علم وفن يكتسب ويعلم ويلقن. ويرتبط بذلك كل الارتباط أن أرسطو قد جعل الفضيلة ـ على مستوى السلوك الفردي الخلقي ـ وسطاً بين طرفين كلاهما تفريط أي كلاهما رذيلة. ودلالة هذه الفكرة، من الناحية السياسية، قد انعكست على فهمه لنظرية الطبقة

الوسطى. فهو يرى أن الطبقة الوسطى هي أقوى الطبقات في المدينة فضلاً عن أنها أقربها إلى الاعتدال. لأن هذه الطبقة ليست فقيرة فقراً معدماً أو مدقعاً فضلاً عن أنها ليست غنية غنى فاحشاً. إنها وسط بين هذه وتلك. ولهذا فهي أقرب إلى الاعتدال من الطبقتين الأخريين «وهؤلاء المواطنون هم خير الكل لأنهم أعقلهم لا يصيرهم الفقر إلى الانتفاض ولا تدفعهم سكرة الثروة إلى محاولات الطمع الأعمى الذي يجعلهم في صف المنتفضين، إنهم يكفلون للمدينة توازناً قوياً هادئاً يحقق طمأنينتها وسعادتها».

أمر آخر نود أن نشير إليه هنا، ويرتبط كل الارتباط بالاتجاه السياسي للفيلسوفين... وأقصد بذلك ما ذهب إليه أفلاطون من أن الكلي يوجد قبل الجزئي، بينما يرى أرسطو أن الوجود العيني هو للجزئي لا للكلي. صحيح أن أرسطو يرى أنه لا علم بالجزئيات، وصحيح أيضاً أنه يوافق أفلاطون على الرأي القائل بأن الأولوية للكلي لا للجزئي... لكن أرسطو يرى أن وجود الكليات وجودٌ ذهني وليس وجوداً عينياً، بينما يرى أفلاطون على العكس تماماً، أن وجود الكليات وجود عيني وليس متوقفاً على الوجود الذهني... ودلالة ذلك في عرضنا للمشكلة السياسية عند الفيلسوفين هو أن أفلاطون أدمج الفرد في الكل في مدينته الفاضلة، حيث ضحى بالفرد في سبيل الجماعة... بينما نجد أرسطو يجعل للوجود الفردي أهميته الرئيسية. ومن هنا كان اهتمامه بالأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع، بينما يسعى أفلاطون إلى القضاء على هذه الأسرة لأنها تتعارض مع تصوره القبلي الذهني للمدينة الفاضلة. فإذا كان أرسطو قد بدأ بالفرد، فالأسرة، فالقرية ثم المدينة (الدولة)، فإن أفلاطون قد بدأ من المدينة وانتهى بها... إنه بدأ من الفكر إلى الواقع (أحياناً)، بينما أرسطو صعد من الفرد إلى الكل، من الإنسان إلى المدينة.

وهذا هو السبب في أن أرسطو نظر إلى الدولة نظرته إلى الكائن الحي بكل أعضائه. وهذا هو السبب أيضاً فى أن أرسطو قد اهتم إلى حد كبير بعلم التشريح لكي يقف من خلاله على «انسجام» أعضاء البدن في أداء دور كل منها على حدة، بحيث يقوم كل عضو من الأعضاء بالدور الذي يتعلق به، والذي يرتبط وجوده بوجود الأعضاء الأخرين. وطبيعي أن يخرج أرسطو من مبحثه هذا بأمر له دلالته

وهو أن البدن الكامل هو الذي يكون فيه كل عضو على أكمل وجه. انتهى أرسطو إلى أن قيمة أعضاء البدن تتفاوت طبقاً لأهمية الدور الذي تقوم به، فدور القلب والرأس مثلاً، أهم من دور الأذن أو الأصبع. صحيح أن البدن الكامل، كما قلنا الآن، هو الذي تقوم فيه أعضاؤه بأدوارها على أفضل صورة ممكنة، لكن صحيح أيضاً أن لبعض هذه الأعضاء أدواراً رئيسية لا غنى عنها، بل إذا لم يعد مثل هذا العضو (الهام) صالحاً للقيام بمثل هذا الدور الهام لأدى ذلك إلى هلاك الكائن الحي.

لذلك لم يسع أرسطو إلى خلق مدينة فاضلة (مثالية بالمعنى الأفلاطوني) منفصلة عن الواقع وطبقاً لأمانيه وطموحاته التي قد تتجاوز التجربة بكثير، بل إنه سعى إلى قيام مدينة بناء على هذا الواقع كما هو: بحلوه ومره، بخيره وشره. إنه سعى إلى تنظيم الواقع وضبطه والأخذ بيده والتركيز على العناصر الموجودة فيه والتي رأى أنها كفيلة بتحقيق العدالة بين الناس. ومن هنا كانت نظريته السياسية التي صاغها في كتابه «السياسة»، حيث حاول في هذا المجال أن يطرق كل ما يتعلق بالسياسة من قريب ومن بعيد. فقد تحدث عن المدن وموقعها الجغرافي وعن عدد سكانها وخصالهم كذلك تحدث عن الملكية الفردية والملكية الجماعية (أراضي الدولة). تحدث عن الفرد والأسرة والقرية والمدينة (الدولة)، وتتبع سائر الدساتير في الدول الأخرى مبيناً النظم الصالحة للحكم وتلك الفاسدة وموضحاً أسباب الثورات وغيرها... وهو في كل ذلك يتحدث عن الأسباب التي تؤدي إلى رفع شأن الدولة وتلك التي تؤدي إلى انحلالها وفسادها.

لقد حاول أرسطو الوقوف على التاريخ السياسي لموطنه وللأوطان المجاورة لكي يأخذ من هذا التاريخ العبر، ولكي يتحاشى العثرات التي وقع فيها السلف. فهو لم يعرض الأنظمة السابقة عليه لكي ينقدها أو يهاجمها، وإن كان ذلك أمراً يتضمنه البناء السياسي الأرسطي، لكنه أوردها لكي يفيد منها من جهة ولكي يوقف قراءه وناسه على ما بها من هنات وعلى ما في مذهبه أو اتجاهه من ميزات.

تأتي في مقدمة هذه الميزات ما أشرنا إليه من أن أرسطو لم يعزل نفسه عن المجتمع. ومن هنا كان اتجاهه إلى الاهتمام بالفرد، بالأخلاق فإذا كانت السياسة

هي القوة فإن الأخلاق هي العقل المتكلم في هذه القوة. وبقدر ما يكون الحاكم أخلاقياً بقدر ما يكون سياسياً فاضلاً وحكيماً. فلا انفصال بين الأخلاق وبين السياسة. لذلك نجد أن أرسطو عرف الإنسان، من جملة تعريفاته، بأنه حيوان أخلاقي، وحيوان مدني سياسي. وكان رأي أرسطو هو أنك إذا أردت أن تفهم الدولة فهماً جيداً وأن تؤسسها تأسيساً فاضلاً فإنه ينبغي أن نبدأ بفهم الفرد وببنائه وتكوينه تكويناً أخلاقياً. ذلك أن الدولة ليست إلا مجموعة من الأفراد لأنها في النهاية انعكاس لهم. لقد رأى أرسطو أن الإنسان مدني بطبعه، أي أنه يميل إلى الجماعة وإلى تكوين الأسرة كنظام طبيعي فطري وليس نظاماً مصطنعاً، وقد قرر أرسطو أن من لا يقول بأن الإنسان اجتماعي بطبعه إما أن يكون حيواناً أو إلهاً.

إن المجتمع، أو الدولة، هي الغاية التي يسعى إليها الإنسان وينشدها. والمجتمع هو المأوى الذي يلجأ إليه الفرد لكي يحل له مشاكله.

لهذا يرى فيلسوفنا أن الإنسان بدون مجتمع لا وجود له، وإن وجد بعيداً عنه، فإنه يكون بمثابة العضو الذي بتر عن الجسم الخاص به.

فالمجتمع هو الجدار والأفراد هم اللبنات التي تأسس منها وعليها هذا الجدار. وقيمة الوجود الفردي تكمن في تضامنه وتعاونه مع أقرانه. إن المشاعر الإنسانية لا تجد أعظم مفجر لطاقتها خيراً من الآخرين. وأرسطو بهذا يختلف مع هؤلاء السوفسطائيين أمثال بروتاجوراس ومن تابعه مثل تراسيماخوس وليقوفرون الذين كانوا يعتقدون أن المدينة ليست نظاماً طبيعياً وإنما هي نظام صناعي. ويترتب على ذلك أن القوانين والقيم والعادات أمور تعود إلى الاصطلاحات البشرية فحسب، وهي ليس لها نوع من الثبات والاستقرار... إلخ.

إن أرسطو يقرر، عكس ذلك كلية، حيث إن الإنسان بطبيعته يحب الخير ويسعى إلى التعاون مع الآخرين. وليس صحيحاً أن الأنانية المسرفة وحب البقاء والمحافظة على النوع، كما يزعم البعض، هي التي دفعت الإنسان إلى مهادنة أخيه الإنسان بإنشائهما الأسرة والمدن... كذلك مما يحمد لأرسطو ما انتبه ونبه إليه في فترة مبكرة من التاريخ الإنساني، على أهمية الاقتصاد السياسي، فالمجتمع لا يتألف فحسب من أفراد ولكنه يتألف كذلك من الإنتاج وعوامله،

حيث لفت الأنظار إلى أهمية الثروة وأدوات الإنتاج وتوزيع العائد القومي، وكيفية المعاملة بين المجتمعات بعضها وبعض.

أيضاً مما ينبغي أن نضيفه إلى رصيد أرسطو السياسي هنا هو أنه كباحث من الطراز الرفيع، كان دائماً يحاول أن يلم بكل ما يتعلق بموضوع بحثه. حيث كان يقرر (هو) في البداية آراء السابقين عليه سواء كان موافقاً لهم أو مخالفاً، ثم يعقب على هذه الآراء بما يراه بادئاً بتفنيدهم تفنيداً موضوعياً أميناً. هذه مسألة منهجية راعاها في أهم أعماله. فمن يقرأ «الفلسفة الأولى» وكتاب «النفس» و «السياسة» سوف يجد أن أرسطو جمع، بقدر جهده، آراء السابقين عليه ثم يعقب عليها. ففي كتاب السياسة بدأ بعرض دساتير الآخرين حيث وقف على ما يربو على مائة وخمسين دستوراً. ودلالة ذلك هي أن كتاب السياسة لأرسطو، فضلاً عن أنه يحمل آراء صاحبه، فإنه، من جهة أخرى، يعد في هذا الكتاب مؤرخاً سياسياً بارعاً. ونعتقد أنه في غيبة كتاب أرسطو هذا ما كان بوسعنا أن نعرف الكثير عن النظم السياسية السابقة عليه.

ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا هنا ما أخذه أرسطو على أفلاطون من خطورة وضع السلطات كلها في يد الفيلسوف الحاكم... ونتيجة لهذا النقد (وهذه ميزة تضاف إلى كتابات أرسطو هنا) انتهى إلى صياغة السلطات كلها في يد الفيلسوف الحاكم. ونتيجة لهذا النقد ذهب أرسطو إلى القول بضرورة وجود ثلاث سلطات رئيسية في المدينة. سلطة تشريعية وثانية قضائية، وثالثة تنفيذية. وهو بوضعه لهذه السلطات الثلاث أراد أن يجعل لكل سلطة كيانها المستقل، بحيث لا تتدخل إحدى السلطات في عمل الأخرى.

وقد اهتم أرسطو بالسلطة التشريعية بصفة خاصة(وهي أشبه بمجلس الشعب الآن)، لأنه رأى أن هذه السلطة على درجة بالغة من الخطورة لأنها المسئولة عن سن القوانين التي تنظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض من جهة، وبينهم وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى. فهذه السلطة تحدد ـ بإيجاز شديد ـ حقوق المرء وواجباته، تحدد ما ينبغي عليه أن يقوم به تجاه الآخرين أي مسئولياته تجاههم، وهي أيضاً التي تحدد حقوقه التي ينبغي أن ينالها. ولهذا فلا

عجب أن تكون الدولة المثالية (لا بالمعنى الأفلاطوني) عند أرسطو هي عند أفلاطون الدولة الثانية في ترتيبه للدولة الفاضلة. لأن أفلاطون انتهى إلى أن أفضل دولة هي دولة الفيلسوف الحاكم، لأن أرسطو كان يرى أن المثل الأعلى في الحكم هو وجود الدستور. لأن وجود الدستور هو وحده الضامن والكفيل بتحقيق الفضيلة. لهذا فإن الدستور عند أرسطو ـ وليس الفيلسوف الحاكم ـ هو السيد الذي ينبغي أن يطيعه الكل. ومن هذا المنطلق رفض أرسطو الحكم الاستبدادي، الحكم الفردي حتى وإن كان هذا الحكم مستنيراً. وهو لا يرى في ذلك حداً من حرية الحاكم والمحكوم. بل على العكس، يرى أن في الدستور يستطيع كل فرد أن ينال حريته وأن يحترم في عين الوقت حرية الآخرين.

ولقد تناول أرسطو عرض نظريته السياسية بل وآرائه السياسية كلها في كتاب «السياسة». وقد اختلف المؤرخون بشأن من ألف الكتاب فهناك من قال إن هذا الكتاب قام به أحد تلاميذ أرسطو حيث قام هذا التلميذ بتدوينه من واقع المحاضرات التي كان يلقيها أرسطو على طلابه. أما الرأي الآخر، والسائد، فهو القائل بأن كتاب السياسة من عمل أرسطو نفسه. ولقد حدث هذا التخبط في نسبة الكتاب إلى أرسطو بسبب الناحية المنهجية وطريقة عرض الموضوعات التي يحتويها هذا المؤلف. فهذا الكتاب، على عكس أعمال أرسطو الأخرى، أقلها ترتيباً وتنظيماً للأفكار الموجودة به. هذا فضلاً عن أن الكتاب يحمل بين طياته بعض المواقف المتباينة.

وقد سعى المؤرخون إلى إعادة ترتيب الكتاب طبقاً للموضوعات الواردة به بينما ذهب الآخرون إلى أننا ينبغي أن نقبل الكتاب كما هو وأن نفهمه على الصورة التي هو عليها. فالكتاب السابع الذي يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث. في حين نجد أن الكتب: الرابع والخامس والسادس، التي تتناول الدول الواقعية لا المثالية، تؤلف مجموعة قائمة بذاتها. ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس في نهاية المؤلف. بيد أننا نرى نوعاً من الارتباط بين البحث في الملكية قبيل نهاية الكتاب الثالث وبين البحث في حكومة الأقلية الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية في الكتاب الرابع.

وأياً كان الترتيب الذي نتبعه في قراءة هذا الكتاب فلا مفر من ملاقاة بعض الصعوبات في القراءة.

أما عن المواقف المتباينة في الكتاب فأمر يمكن أن يحل إذا فصلنا مرحلة التحصيل الأرسطية عن مرحلة الأستاذية والنضج (البلوغ) الفكري فلا شك أن بقاء أرسطو مع أفلاطون عشرين عاماً أمر كان لا بد أن يؤثر بطريقة أو بأخرى على عمل أرسطو، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نميز في كتاب السياسة لحكيمنا هذا بين مرحلة كتب فيها أرسطو تحت تأثير النفوذ الأفلاطوني (سواء كان شاعراً بذلك أو لم يشعر) وبين مرحلة أخرى كان فيها مستقلاً كل الاستقلال عن أستاذه.

ففي المرحلة الأولى ـ كما يقول ييجر ـ كان أرسطو لايزال يتصور الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية على الأسس التي تم وضعها فعلاً (من قبل أفلاطون) وبخاصة في كتابي «السياسي» و «القوانين». وقد ظل أثر اهتمام أفلاطون البالغ بالأخلاق سائداً هذه المرحلة. فالإنسان الصالح والمواطن الصالح هما شيء واحد بعينه، أو هكذا يجب أن يكونا. وغاية الدولة إنما هي إيجاد أسمى طراز خلقي للحياة الإنسانية. ولا نظن أن أرسطو قد هجر عامداً هذا النظر مادام قد أبقى على البحث الخاص بالدولة المثالية كجزء هام من أجزاء كتاب «السياسة».

وعلى أنه قد لاح له في وقت غير بعيد من افتتاح اللوقيون إمكان وجود علم أو فن للسياسة على نطاق أوسع بكثير، وأن العلم الجديد يجب أن يكون عاماً بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعة أو المثالية على السواء. كما يجب أن يلقن فن حكم الدول وتنظيمها أياً كان نوعها وبأي أسلوب يختار. وبناء على هذا لم يكن العلم السياسي العلم الجديد تجريبياً ووصفياً فقط، بل أريد أن يكون من بعض الوجوه مستقلاً عن أي غرض أخلاقي إذ إن السياسي قد يفتقد الخبرة الفنية بالحكم ولو لم تكن الدولة التي يحكمها دولة فاضلة. وطبقاً لهذه الفكرة الجديدة اشتمل علم السياسة في مجموعه على الإحاطة بالأساليب السياسية التي قد تستخدم للوصول إلى غايات قد تكون وضيعة، بل قد تكون شراً. وهذا التوسع في تعريف الفلسفة السياسية هو أظهر ما تميز به تفكير أرسطو.

ـ سيادة القانون:

على غير ما قرر أفلاطون، طالب أرسطو بضرورة وجود قانون أو دستور لدولته الفاضلة. حيث يرى أنه لا غنى للحاكم والشعب عن القانون، مهما كانت عظمة هذا الشعب ومهما كانت مهارة الحاكم وقدرته الفائقة في سياسته لمدينته أو دولته. لأن القانون، كما هو شائع ومعروف «العقل مجرداً عن الهوى». فالقانون يحدد بطريقة موضوعية (لا ذاتية) العلاقة بين الحاكم وبين المحكوم دون أن تتدخل الأهواء والميول والرغبات في تحديد هذه العلاقة، لأنا نعلم أن من شأن هذه أن تسيء، لمن يضعها في الحسبان، النظر إلى المشاكل نظرة موضوعية. لأن الهوى يعمي المرء عن الحق وعن الحقيقة. وليس صحيحاً ما ذهب إليه أفلاطون من أن القانون يسلب الحاكم سلطاته، بل على العكس حيث يقوي هذه السلطات ويدعمها لأنه يجعل له (الحاكم) كل الحق في أن يسائل من أخطأ وأن يثيب من قام بأداء واجباته. إن القانون، بغير شك، شرط جوهري للحياة الفاضلة المتمدنة. وقد ذهب أرسطو إلى أن للحكم الدستوري ثلاثة عناصر رئيسية.

١ ـ إنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور. وبذلك يتميز عن الحكم الطائفي أو الحكم الاستبدادي اللذين يستهدفان صالح طبقة واحدة أو صالح فرد واحد.

٢ ـ إن الحكم الدستوري حكم قانوني، لأن الحكومة تدار فيه (وتدبر الأمور) بمقتضى قواعد تنظيمية عامة لا بمقتضى أوامر تحكمية. ودلالة هذا أن الحكومة لا بد أن تضع في حسبانها، وهي تسن قوانين المدينة أو الدولة، عادات المجتمع وتقاليده وقيمه ومعاييره في الحسبان، كما أنه لا ينبغي أن يعامل (المجتمع) من جهة أخرى كآلة.

٣ ـ إن من عناصر الحكم الدستوري أنه يوجد ألفة ومودة بين الحاكم وبين المحكوم. فما دام القانون هو الحكم وهو الفيصل الوحيد في الخصومات بين الناس بعضهم وبعض، وبينهم من جهة وبين الحكومة من جهة أخرى، فإن أحداً لن يكره الحكومة إذا طبقت ـ بصدق وأمانة ـ ما اتفقت عليه من خلال القانون

والدستور. لأن الفرد آنذاك سوف يدرك ما له وما عليه. ولا شك أن الشعب سوف يزداد حباً واحتراماً وتقديراً لحكومته بقدر ما تحترم الدستور الخاص بالدولة.

وأرسطو من حيث إنه فيلسوف تجريبي من الطراز العالي، قد راعى تجارب الآخرين في معالجته للمشكلة السياسية. ولهذا فإنه لا يرى أن القانون أو الدستور من عمل الحاكم أو من عمل فرد واحد، ولكنه نتيجة لنمو العقل الإنساني. إنه محصلة لتجارب الأمم وخبرة المفكرين. لذا فإنه لا يعبر عن رأي الحاكم بقدر ما يعبر عن الرأي العام. وهو لا يعبر عن مصلحة الفرد بقدر ما يعبر عن تحقيق العدالة للجميع. حيث يرى أرسطو «أن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين. إن رأي الجماهير أو الأمة من شأنه أن لا يغفل جانباً من جوانب المشكلة أو توجد به ثغرة من الثغرات التي قد تغيب عن ذهن هذا المشرع أو ذاك. إن آراء الجماهير من شأنها أن تغطي مجالات الحياة، ومن ثم فإن القانون النابع منها سيكون متصفاً بالدقة والشمولية. أما إذا اعتمد الحكم على رأي الفرد فإنه قد لا يتناول الواقع من كل زواياه وبالتالي يمكن أن توجد ثغرات كبيرة فيما يسنه من قوانين».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو يفضل، في هذا الصدد، القانون العرفي على القانون المكتوب. لأن القانون العرفي ثبت صحته على مدار السنين بينما تجد أن القانون المكتوب كثيراً ما تعاد صياغته. إن أرسطو يرى أنه من المستحيل أن يسلم بأن علم أعقل الحكام أفضل من القانون العرفي... لأن عقل السياسي في دولة فاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكامن في قوانين وعادات الجماعة التي يحكمها.

لقد امتازت دولة أرسطو بأنها قد أنصفت رأي الكثرة ولم تغفل آراء الفلاسفة ذات الخبرة. فلو كانت النخبة الممتازة أقدر على تنفيذ السياسة إلا أنها ليست صاحبة الرأي المطلق، لأن الأكثرية صاحبة المصلحة هي الأقدر على تقدير سياسة النخبة الممتازة. ولقد استطاع أرسطو أن يوضح رأيه في فضل الديمقراطية في هذه النقطة بتشبيه لَخَّصَهُ بقوله: «إن هناك من الفنون ما لا يمكن الرجوع في تقييم آثارها إلى الفنانين أنفسهم، ذلك لأن الذي يستخدم الشيء هو

صاحب الحكم الأفضل عليه. فحكم ساكن البيت أفضل من حكم البناء. بل إن الضيف أقدر على الحكم على الوليمة من الطاهي».

إن أرسطو بهذا إنما يقرر أن لكل مجتمع من المجتمعات ملامحه الخاصة التي تميزه عن غيره من مجتمعات أخرى. فالتقاليد والعادات والقيم والعقيدة ينبغي أن تراعى في اختيار الدستور الذي يتناسب وظروف هذا المجتمع أو ذاك. وأرسطو بهذا يختلف عن سلفه أفلاطون الذي تجاوز ذلك كله. إن مطالب المدن الساحلية، على سبيل المثال، تختلف عن غيرها. أي أن الدستور في حد ذاته ليس صالحاً بصفة مطلقة، ولكنه يكتسب صلاحيته إذا كان ملائماً ومناسباً ومعبراً عن مصالح المدينة التي سن فيها. ولهذا فقد يصلح دستور لمدينة ولا يصلح لغيرها. بل قد يكون أحد الدساتير الصالحة لدولة ما ضاراً بالدولة أو المدينة الأخرى وذلك لا لشيء إلا لأنه لم يراعي الظروف الخاصة بهذه المدينة.

وهنا نتساءل: لمن يكون الحكم؟

هل تكون السلطة في يد فرد أم في يد جماعة؟ هل تكون السلطة في يد فرد واحد يحكم بناء على عقله هو أم يحكم بناء على قانون يقف الجميع أمامه سواسية؟ وهل من المفروض أن يكون الحاكم أفضل الأشخاص أم أن الحكم ينبغي أن يكون في يد مجموعة من الناس؟ وإذا كان الحكم لهذه المجموعة فما طبيعتها؟ وما هو النظام الذي ينبغي أن تسير عليه.... إلخ.

هذه هي الأسئلة التي تفرض نفسها في هذا الصدد. وقد سبق أن رأينا موقف أفلاطون منها. فهو يرى أن الفيلسوف، بحسبانه أعلم الناس وأفقههم، هو أجدر الناس بتبوء منصب الحاكم. وقد رأينا أيضاً أن أرسطو قد رفض أن يكون العلم وحده هو وسيلة المعرفة. هذا فضلاً عن أنه أنكر ما ذهب إليه أفلاطون من أن العلم فضيلة وأن الجهل رذيلة. وحتى لو سلم أرسطو بأن الحكم ينبغي أن يكون للفيلسوف وحده فإن السؤال هو كيف يمكن أن نحقق ذلك؟ كيف نصل إلى تحقيق العدالة بواسطة الفيلسوف الحاكم إن وجد؟

لا شك أن الكل متفق على أن الهدف من إنشاء الدولة هو تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع وكفالة الحرية لكل المواطنين والأخذ بيدهم نحو التقدم

والارتقاء. لكن هناك اختلافاً حول هذه العدالة والمساواة. هل المساواة تعني أن يتساوى الكل في الحقوق والواجبات؟ هل المساواة تعني أن يستوي العالم والجاهل أم أنها تعني امتياز أصحاب المال والعلم والجاه والفنيين على من ليسوا مثلهم؟

لقد ناقش أرسطو كل هذه التساؤلات. وقد ذهب، من جملة ما ذهب إليه أن «الثروة ليس لها سند أخلاقي مطلق لتولي الحكم، لأن الدولة ليست شركة تجارية ولا تعاقداً كما قال ليقوفرون السوفسطائي من قبل». لكن ذلك لا يعني البتة أن لا نضع الثروة في حسباننا بالنسبة للبنية الاجتماعية وفي النظام التسلسلي للحكم.

كذلك يرى أرسطو أن اعتبار الناس سواسية أمر مبالغ فيه ولا ينبغي أن يعد صحيحاً. إذ من المحال أن نسوي بين العالم وبين الجاهل، بين الخلاق المبدع وبين الكسول، بين الشجاع وبين الجبان، بين من يسعى إلى خدمة الجميع وبين من لا يراعي إلا مصلحته الخاصة.

إن أرسطو نادى بأن نضع في حسباننا نشأة الرجل وانتمائه إلى أسرة طيبة عريقة ونضع أيضاً حسن السيرة بل وجمال الخلقة وحسن المعاملة مع الآخرين... نضع كل ذلك في حسباننا كعناصر أساسية لمن يسعى إلى تبوّء المناصب السياسية الهامة. كذلك ذهب إلى أن من حق الرجل الديمقراطي يستند إلى حب الآخرين له واحترامهم وتقديرهم له كعامل هام في انتخابهم له... لكن ذلك أيضاً غير كاف... يريد أرسطو، من خلال هذا النقاش حول «من هو الجدير بالحكم وما هو النظام الأمثل» أن يوضح أن المشكلة، مشكلة اختيار الحاكم واختيار نظام الحكم ليست سهلة. بل إن كل نظام وكل حاكم يمكن أن توجد عليه اعتراضات قوية ووجيهة لأنه يرى عدم وجود نظام مثالي كلية، ويرى كذلك عدم وجود حاكم مثالي أيضاً... ومن ثم غدا وجود دولة دولة مثالية أو مدينة مثالية أمراً محالاً.

أضف إلى هذا أنه ما دام لا يوجد حاكم أو حكومة مثالية، لأن كل شيء قابلاً للنقد فإنه من ثم لا يوجد «سند قانوني مطلق» في تولي السلطة. أي ليس

هناك مؤهلات مطلقة تجعل هذا الفرد يفوق أقرانه في تولي الحكم. وعلى هذا انتهى أرسطو إلى أن ذلك كله يعزز، من جهة أخرى، مبدأ سيادة القانون. لأن القانون - نظراً لأنه مجرد عن الأشخاص وأنه يمثل سلطة العقل بعيداً عن الهوى - فإنه وحده كفيل بتحقيق العدالة والفضيلة بين الناس. لكن أرسطو عاد من جديد إلى القول بأن هذا القانون مرتبط كل الارتباط بالحكومة . . . فإذا كانت الحكومة فاسدة فإن قوانينها ستكون فاسدة مثلها . . .

ومن خلال عرضه لنظم الحكم ذهب إلى أن السلطة السياسية، باعتبارها المسئولة عن تنظيم الشئون الرئيسية في الدولة قد يقوم بها (بهذه السلطة) الشعب وتسمى حينئذ ديمقراطية . . . وقد يقوم بهذه المهمة فرد واحد فيكون الحكم ملكياً . . . أو قد تتولاها مجموعة من النبلاء فتسمى أرستقراطية. وقيمة كل حكم عند أرسطو تقاس بما يحققه من خير ومصلحة للجميع. فليس هناك نظام فاضل في حد ذاته، بل إن الفضيلة ترجع إلى النتيجة، إلى الهدف العام، إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة العامة للناس. لذلك قد يوجد نظام ملكي أفضل من نظام ديمقراطي، وقد يوجد العكس. فالمشكلة لا تكمن في النظام الأمثل بل في طبيعة الممثلين لهذا النظام والأهداف التي يسعون إلى تحقيقها من خلال مناصبهم الكبيرة هذه. أما عن الكيفية التي تنشأ بها الحكومات فإنه يرى أن الملكية تنشأ عندما يوجد فرد واحد يفوق الجميع بقدراته الشخصية. أما الأرستقراطية فإنها تنشأ حينما توجد فئة من الشعب تمتاز عن الأغلبية بامتيازات متباينة كالمواد والتربية والثقافة والمال والجاه، فتسعى بناء على ذلك إلى تبوأ زمام الحكم. وكذلك الحال فيما يتعلق بالحكومة التيموقراطية.

أما عن الحكومات الفاسدة، فإنه يرى أنها الديمقراطية والأوليجاركية ثم حكومة الطغيان . . . وهذه كلها تنشأ في أحضان النظم الثلاث السابقة حينما تسيء استخدام السلطة. فالملك إذا لم يكن عادلاً يصير طاغية. والأرستقراطية إذا لم تكن منصفة ونزيهة تخرج منها الأوليجاركية، تلك التي تجعل جمع المال كل شيء بغض النظر عن الوسيلة لتحقيقه. أما الديمقراطية فإن أرسطو يرى أنها فاسدة لأنها تسوي بين الجميع بغير حق حيث يعتقد كل فرد أنه حر فيما يفعل ولهذا فإنها كثيراً ما تؤدي إلى الفوضى.

نعود لنقول إن أرسطو قد ذكر الأنظمة الصالحة: الملكية والأرستقراطية والتيموقراطية، من حيث إن صلاحيتها ليست صلاحية مطلقة بل نسبية. ونقول نسبية لأنه أوضح من خلال تحليله للحكومات والأنظمة أنها متفاوتة فيما بينها (وكذلك الحال بالنسبة إلى درجة فساد كل حكومة)... إلخ وعلى ذلك انتهى إلى أن خير نظام يمكن أن يكون أفضل الأنظمة وأقدرها على تحقيق الخير والعدالة هو النظام البوليتي Polity. وهذا النظام اقترحه أرسطو على ضوء النظامين، الديمقراطي والأوليجاركي. فالنظام البوليتي أو الحكم الدستوري يأخذ من الأوليجاركية بطرف ومن الديمقراطية بطرف آخر، فهو يجمع بين النظامين لكنه يميل إلى الاتجاه الديمقراطي.

لقد حاول أرسطو أن يأخذ من كل نظام من هذين النظامين الجوانب المشرقة والصالحة فيه وأن يترك الهنات أو المآخذ التي أخذها عليها... إن أساس هذا النظام الجديد المقترح «وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء حد الغنى ولا الفقراء غاية الفقر... ليس أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم ولا من الغنى بحيث ينشبون أظفارهم. وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كوّن أفرادها جماعة لها من اتساع الصفوف ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبي ولها من التحرر من الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسئولين، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها عاصم من مساوىء حكومات الجماهير. وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعي يمكن تشييد بنيان سياسي يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأوليجاركية على السواء. فقد يقرر نصاباً من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً، وقد لا يكون ثم نصاب من ملكية ولكن لا يكون كذلك هناك اقتراع لاختيار الولاة».

ومن الواضح أن أرسطو باختياره لهذا النظام إنما يتسق مع ما سبق أن نادى به في فلسفته الخلقية من أن الفضيلة وسط بين طرفين. صحيح أن الأوليجاركية ليست على طرف نقيض مع الديمقراطية، لكن من الصحيح أيضاً أن النظام البولتيي هو وسط بين الأوليجاركية وبين الديمقراطية. لقد أخذ من النظام الديمقراطي الكم وأخذ من النظام الأوليجاركي الكيف... والكيف هنا يتمثل في النفوذ السياسي الذي تدعمه الثروة ونبالة المولد وارتفاع المنزلة وسمو التربية.

أما الكم فالمقصود به وجود عدد غفير من الناس من شأنه أن يتوازن مع هذه الخصال السابقة. ولذلك رأى أرسطو أنه لا ينبغي أن يرتفع الكم على الكيف أو العكس، لأن ذلك قد يعني سيادة أحد الطرفين. وقد نادى أرسطو بأن يتضمن الدستور تحقيق التوازن بين هذين العنصرين: الديمقراطي والأوليجاركي، العنصر الكمي والعنصر الكيفي. إن العنصر الكمي (الديمقراطية) يتفق مع ما قرره من أن التجربة والخبرة والحكمة العملية أهم بكثير من أحكم الحكماء. لأن رأي الجماهير كثيراً ما يكون صائباً. ثم إن هؤلاء الناس يصعب أن يغرر بهم (دائماً) أو يصيروا مفسدين بين عشية وضحاها. أما ميزة النظام الأوليجاركي فإن أصحابه هم أكفأ العناصر وأقدرها على تحمل المناصب الإدارية بحكم تكوينهم وخبرتهم العملية وبحكم نبالتهم أيضاً.

إن السياسة عند أرسطو لم تعد علماً نظرياً، بل إنها أضحت علماً تجريبياً في المقام الأول وهذا هو الفارق الحاسم بينه وبين أستاذه. إن السياسة فن، فن ترويض النفس الإنسانية، فن تقوية الروابط الاجتماعية، فن قيادة الجماهير، فن يسعى بالناس إلى الارتقاء والتطور وتنظيم العلاقات بينهم. وكل ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال الخبرة، من خلال التجربة، من خلال المعرفة العملية - لا النظرية - للخير والشر للصالح والطالح.

لهذا بدأ أرسطو من القاعدة الأولى، من البنية الأولى للدولة حيث بدأ بالفرد فالأسرة، فالقرية ثم المدينة أو الدولة. وقد اهتم اهتماماً رئيسياً بفن تدبير المنزل لأن الفرد هو الخلية الأولى في بناء الدولة. وهو هنا على عكس أفلاطون، لم يخلط (أرسطو) بين السياسة وبين علم تدبير المنزل أو الأسرة. والفرق بينهما (بين الدولة وبين الأسرة) هو الفرق بين الجنس وبين النوع. ففن تدبير المنزل غير فن تدبير الدولة والحاجات الاقتصادية للأسرة وطريقة تنظيمها تختلف عن الشؤون الاقتصادية والسياسية للدولة. إن الفرد الصالح في الأسرة قد لا يكون هو المواطن الصالح على المستوى السياسي. إن أرسطو قد أوضح أن الأسرة هي أول صور الحياة الاجتماعية بدائية، لأنه يرى أن الاجتماع صفة غريزية في الإنسان. فتكوين الأسرة أمر لا غنى عنه، وهو ليس نظاماً صناعياً (مصطنعاً) وتعد القرية مجموعة من الأسر ترتبط فيما بينها بالمصالح الاقتصادية المشتركة والمتبادلة كما

أنها ترتبط بمجموعة موحدة من العادات والتقاليد والقيم والأعراف. ثم تتكون الدولة من مجموعة من القرى الكبيرة... إلخ وهنا نجد أن طبيعة الدولة ـ رغم أنها قائمة على مجموعة من الأسر في النهاية ـ إلا أنها تختلف عن طبيعة القرية أو الأسرة. فالدولة تسعى في المقام الأول إلى خلق حياة متمدنة. لأن الأسرة لو ظلت هكذا لما تقدمت إلا بقدر محدود للغاية. صحيح أن الدولة تنطلق في المقام الأول من الحاجيات الأولية للإنسان كالأسرة، لكنها (الدولة) ما تلبث أن تأخذ بيد أفرادها على طريق النمو والارتقاء. ومن هنا فإن دور الفرد في الدولة غير دوره في الأسرة. فهو يستطيع أن يفجر طاقاته الخلاقة في الدولة بينما لا يجد لمثل هذه الطاقات صدراً رحباً أو مجالاً متسعاً في الأسرة.

إن الأسرة قد تشبع الحاجيات الأولية للإنسان، أما الدولة فإنها تشبع الجوانب الإنسانية في الإنسان. بعبارة موجزة إن ميزة الدولة أنها تفصل الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى لأن الدولة هي التي تعطي الفرصة للإنسان باعتباره كائناً ناطقاً عاقلاً لكي يستثمر هاتين الخصلتين لصالحه ولصالح أفراده. فالإنسان حيوان سياسي الأمر الذي تنهض به الدولة لا الأسرة «إن الإنسان هو الحيوان السياسي (الوحيد) أي الكائن الذي يسكن المدن ويخضع نفسه للقانون ويبدع العلم والفن والدين وسائر الآثار المتعددة الجوانب من الحضارة وجميع ذلك يمثل كمال الرقي الإنساني مما لا يتسنى بلوغه إلا في الجماعة المدنية... ويذهب أرسطو إلى أن فنون الحضارة في أسمى صورها لا يمكن بلوغها إلا في دولة المدينة...

إن أرسطو يرى أن الأسرة أقدم من حيث الزمان لأنها أبسط. أما الدولة فإنه يرى أنها أسبق من حيث الطبع والشرف والأولوية. فالبذرة أقدم لكن نموها وإثمارها أولى وأفضل وأشرف. ولذلك فإن الدولة كامنة في داخل كل فرد منا، أو هي تتويج طبيعي للعلاقات الإنسانية.

لأن أرسطو حينما تحدث عن طبيعة الشيء لم يتحدث عن خصائصه الحالية التي هو عليها، بل وضع في حسبانه ما سيصير عليه هذا الشيء أي الوجود الكامن فيه بالقوة. ولهذا فإن الفرد هو، بمعنى ما، أسرة، والأسرة هي، بمعنى

ما، مدينة أو دولة. هنا نجد أن القيمة، كل القيمة تعود إلى الجـزء، إلى الفرد. فـالجـزء قبـل الكـل. وإذا فسـد الجـزء فسـد الكـل. والكلي لا وجـود لـه إلا بالجزئي . . . لكن خصائص الكلي لا تكون متوفرة (بـالفعل) في كـل جزء على حدة. لهذا فإن الأولوية للكلي لا للجزئي. فالفرد هو الأول والدولة هي الأولى من جهة الأولوية والصدارة. والدولة هنا أشبه بالجسم الحي المؤلف من مجموعة من الأجزاء هي هنا الأفراد. فالجزء (العضو) لا وجود له إلا في الكل، بل ويستمد قيمته ووجوده (دوره) منه، كما أن الجسم ككـل لا وجود لـه إلا بمجموعـة هذه الأعضـاء. وبسبب ما ذهب إليـه أرسـطو في هـذا الصـدد عـده المؤرخـون من المؤسسين للنظرية العضوية في الدولة. ثم إن مما لا شك فيه أن غاية الجزء هي أن ينضم ويتحد بالكل.

على ضوء ذلك يـرى أرسطو أن البنيـة الأساسيـة للدولة هي الأسـرة التي تتكون من الزوج والزوجة والأولاد والعبيد.

وهو يرى، بطبيعة الحال، أن الرجل رب الأسرة وله اليد العليا في شئونها من حيث إنه يتمتع بعقل كامل يفوق به عقل الزوجة التي يـرى أنها أضعف، من الناحية العقلية (بل والبدنية) من الرجل. لـذلك يسـتطرد ليبين أنه ليس من حق الزوجة أن تتدخل في الأمور العسكرية أو السياسية. فدورهـا قاصـر على شئون المنزل فحسـب طبقاً لتوجيهات الزوج.

وواضح هنا أن أرسطو يختلف عن أستاذه في نظرته للمرأة من هذه الجهة. ويرى أرسطو أن العبد آلة من آلات الإنتاج فهو كائن لا غنى عنه لانتظام الحياة لأنه المسئول عن تهيئة الوضع الاقتصادي المناسب لحياة كريمة للأسرة. وليس لهذا العبد أية حقوق: سياسيـة كانت أو اقتصـادية. فهـو شـخص محرم عليـه امتلاك شيء.

وغني عن البيان أن أرسطو يرى ـ كما ذهب سلفه ـ إلى أنه لا يليق بالأحرار (والمقصود اليونانيين) القيام بمثل هذه الأعمال اليدويـة. فهي، عنده من شيمـة العبيد ومن شيمة المواطنين من الدرجة الثانية. إنه قرر أن العبد طاقة ليست لها القدرة على أن تتحرك من نفسها بل لا بد لها من سيد يوجهها ويستثمر طـاقتها.

فهو، شأنه شأن الحيوانات، في حاجة إلى من يروضه وينتفع به وينفعه. فمصلحة السيد تكمن في قيادة العبد ومصلحة العبد تكمن في خضوعه وطاعته لسيده.

ومن خلال الأسرة تبزغ إلى الوجود بعض نظم الحكم: فمن خلال الصلة بين الزوج وبين الزوجة نستشف الصورة الأولى لنظام الحكم الأرستقراطي. ومن خلال الصلة بين الأب وبين أبنائه تبزغ الصورة الأولى للحكم الملكي. ومن خلال علاقة رب الأسرة بالخدم والعبيد تظهر الصورة الأولى للحكم الاستبدادي حكم الطاغية... إلخ.

أما عن ثروة الأسرة فيرى أرسطو أنها ينبغي أن توزع على أعضائها. فإذا فاض عنها شيء تبادلته مع جاراتها. لكنه يحذر من الربا لأنه عمل مشين ويؤدي إلى الصراع، فضلاً عن أنه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان بغير حق.

وواضح هنا أن أرسطو يحبذ الملكية سواء على المستوى الفردي والأسري وهذا يتعارض مع ما ذهب إليه أفلاطون. إذ إن أرسطو يرى في نقده لأفلاطون أن الشيوعية تتنافى مع الطبيعة الإنسانية، تلك الطبيعة التي يرى أن حب التملك يجري في دمها.

أما عن عدد السكان، سكان المدينة، فإن أرسطو - كعادته - قد طالب بالاعتدال: فلا ينبغي أن تكون مكتظة بالناس كما لا ينبغي أن تكون ضيئلة في العدد. فالشر يلحق كثرة العدد، كما أن أيضاً قلة عدد السكان من شأنه أن يحول بينها وبين المحافظة على كيانها، إذ قد تعجز عن الوفاء باحتياجات الأفراد. لذلك دعا أرسطو إلى أن لا يتجاوز عدد سكان المدينة عن مائة ألف نسمة. لأنه يرى أن كثرة العدد تطيح بالقيم والأخلاق وهي أمور رئيسية لحسن التربية لأن معرفة الفرد بأهله وعشيرته وسكان مدينته ينمي علاقات الود والمحبة والألفة بينهما. هذا فضلاً عن أن وجود عدد محدود من السكان يتيح الفرصة لأن يعرفهم الحاكم عن كثب ويعرفوه. وحينئذ يمكن للدولة أن تسير طبقاً للحق والخير والعدالة والحكمة.

ونحن نعلم، أن أرسطو طالب بتحديد النسل. وبسبب ذلك أباح الإجهاض كما أباح إعدام المشوهين من الأطفال. وما دام عدد السكان محدوداً

فإن المدينة أيضاً ينبغي أن تكون محدودة في مساحتها للسيطرة عليها من جهة، ولكي يتمكن سكانها من الدفاع عنها بمهارة إذا اعتدي عليها من جهة أخرى. ويشير أرسطو إلى ضرورة اختيار الموقع المناسب للمدينة سواء من جهة سبل المواصلات ومن جهة الموقع الجغرافي وطبيعة التربة التي تحيط بها. أما سكان هذه المدينة فهم الزراع والصناع والتجار والجند والطبقة الغنية والكهنة والحكماء والموظفين. . . وهذه الطبقات الثماني من الواضح أنها تغطي شئون الحياة في المدينة كلها وينبغي أن يلاحظ أن أرسطو ذكر أن الخير، كل الخير، في أن يؤدي كل موجود مهمته أو وظيفته على أكمل وجه. . . وبهذا يتحقق الخير للجميع.

لقد كان أرسطو حريصاً كل الحرص على أن يجعل للمدينة استقلالها السياسي والاقتصادي بل والحربي. لأنه يرى أن الشر يلحق بالأسرة والقرية والمدينة إذا ما اعتمدت إحداهما على جاراتها. لذلك كان من رأيه أن الاستقلال الاقتصادي أمر أساسي لكيان المدينة. وهو هنا يرى أن الاقتصاد المحمود هو ذلك الذي يعتمد على الوسائل الطبيعية كالرعي والزراعة والصيد. وقد تكون الحرب ـ أحياناً ـ وسيلة أيضاً من وسائل الحصول على الطعام.

وأرسطو لا ينكر تبادل الحاجيات والسلع بين المدن بعضها وبعضها الآخر، لكنه يحذرنا من الاتساع في التجارة الخارجية. لأن الاتساع في هذه الناحية سوف يؤدي إلى تكدس الثروة الذي تترتب عليه أيضاً أضرار بالغة. لأن اتساع التجارة من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى جعل الحصول على الثروة وجمعها هدفاً في حد ذاته بحيث تتفاوت الطبقات الاقتصادية سواء في داخل المدينة الواحدة وبين المدن بعضها وبعض، بحيث نجد الفقراء فقراً مدقعاً والأغنياء غنى فاحشاً. وهذا يؤدي إلى زيادة الصراع والحروب بين الناس، فضلاً عن أنه يجانب العدالة كل المجانبة.

وهنا يرى أرسطو أن استخدام الذهب والفضة (العملة) كان فيما يرى كارثة لحقت بالجنس البشري. حيث يستطيع الفرد بكمية من الذهب أن يتحكم في اقتصاد المدينة. وما كان يمكن، بغير هذه العملة وفي حالة غيابها، أن يقوم بما يقوم به. لأن الاقتصاد قبل ذلك، أي قبل اختراع العملة، كان يعتمد على

تبادل السلع فحسب. وهذا أمر مشروع وطبيعي من وجهة النظر الأرسطية، لأن أحداً لن يستطيع أن يستحوذ على غير حاجته. لذلك فإن مهمة المدينة الفاضلة عند أرسطو هي توفير الحاجات الأساسية لا الكمالية أو الترفيهية. لأن هذه تفسد النفس البشرية.

ويرتبط بذلك كل الارتباط أن تكون الملكية الفردية أيضاً على نطاق ضيق بحيث تكتفي الأسرة بحاجياتها. أما المساحة الأخرى من الأرض المنزرعة أو أدوات الإنتاج فمن حق الدولة أن تشرف عليها للأغراض والخدمات العامة كالصحة والتعليم والدفاع... إلخ.

أما بعد فإنا نستطيع أن نلخص السمات العامة للفلسفة السياسية عند أرسطو فيما يلي:

١ ـ إن أرسطو كان محافظاً يكره التجديد. ويرى أن أصالة الحياة السياسية تكمن في رسوخ قوانينها. ذلك أن عادة تغيير القوانين باستخفاف واستهتار عادة سيئة. وعندما يكون النفع مع تغيير القوانين قليلاً فمن الأصلح مواجهة العيوب سواء كانت في الحاكم أو القانون وتقويمها بالتسامح الفلسفي.

٢ ـ ومن العجيب أن أرسطو، العقلي جداً، انتهى إلى أن الناس قد طبعوا منذ الساعات الأولى لولادتهم على أن يكون بعضهم عبيداً والبعض أسياداً. وهذا معناه أن السيد لا يمكن أن يقوم بما يقوم به العبد أو العكس. والعبد من السيد عند أرسطو كالجسم من العقل، عليه أن يخضع له في كل شؤونه.

٣ ـ والنقطة السابقة تشير إلى أن أرسطو، كغيره من اليونانيين، احتقر الأعمال اليدوية. ففضلاً عن أن هذه الأعمال من شيمة العبيد وأجلاف الناس فإنها أيضاً تؤدي إلى بلادة العقل وإتلافه لأنها لا تترك وقتاً أو نشاطاً للذكاء السياسي.

٤ ـ وفي هذا الصدد حارب أرسطو، بعنف، جمهورية أفلاطون التي نادى فيها بالشيوعية، حيث أوضح أن المعسكرات وغيرها من الأبوة المشاعة والنساء والأولاد... كلها أمور لا تليق بالإنسان ومن الأفضل للعاقل أن ينفرد بنفسه لكي

يتلمس حريته. ومن رأي أرسطو، كما أشرنا، أنه إذا كان الجميع أخوتك فلا أخوة لك. كذلك رأى أن امتلاك الفرد للشيء يحركه ويبعثه على العمل والاهتمام به والمحافظة عليه. أما إذا كان كل شيء (أو أي شيء) ملكاً للجميع، فإن أحداً لا يهتم بشيء. واشتراك الناس في شيء يدعو إلى عدم اهتمامهم به.

٥ ــ كذلك يرى أرسطو أن المرأة مخلوق ناقص. وهي بالنسبة للرجل كالعبد بالنسبة إلى السيد. لأن المرأة في رأيه رجل ناقص وهي محكومة والرجل حاكم. ونظراً لأنها ضعيفة الإرادة فهي من ثم عاجزة عن الاستقلال في المرتبة والخلق. ويرى كذلك أن أفضل مكان للمرأة هو البيت حيث يكون لها السيادة التامة. أما الرجل فهو الحاكم في الشئون الخارجية، إن شجاعة الرجل تكمن في القيادة وشجاعة المرأة في الطاعة.

٦ ــ يرى أرسطو أن الزواج المبكر سيء. لأن المرأة في سنها المبكر تكون طائشة متهورة. ومن جهة أخرى فقد ذهب إلى أن زواج الرجل المبكر يوقف نموه الطبيعي. فضلاً عن أن هذا الزواج يؤدي إلى ضعف النسل. يضاف إلى ذلك أن أرسطو قد توهم أن الزواج المبكر يؤدي إلى كثرة في الإناث. ولهذا فقد رأى أن خير زواج للرجل هو في سن السابعة والثلاثين وأن خير سن للمرأة هو العشرين.

٧ ــ ولما كان معدل الزيادة في السكان مرتفعاً للغاية فإن أرسطو قد أباح الإجهاض في مثل هذه الأحوال.

٨ ــ وفيما يتصل بالتعليم يرى أرسطو أن الدولة هي المسؤولة عن ذلك، وعليها أن تلقن النشىء تعليماً يتفق وشكل الحكومة التي يعيش فيها. كذلك يجب على الحكومة أن تخطط تعليمها وفق احتياجاتها من صناعة وزراعة وتجارة بحيث يكون لكل فرد مجاله. لقد رأى أرسطو أن الإنسان إذا تم تعليمه فإنه يكون أفضل الحيوانات ولكنه إذا عزل فإنه سيكون أسوأهما لأن الظلم أكثر خطراً حينما يسلح.

٩ ــ وتمشياً مع اتجاهه المحافظ ذهب إلى أن على التربية أن تعلم النشىء طاعة القانون والمحافظة عليه. وبدون ذلك فإن قيام الدولة مستحيل. ومن هنا

ذهب أرسطو إلى أن الثورة تكون تهوراً وطيشاً. إن تغير العادات ليس سهلاً كتغير القوانين والدستور الذي ترضى عنه كل فئات الشعب وترغب بمحض إرادتها في أن تحافظ عليه. لذلك ينبغي على الحاكم الذي يريد أن يتجنب الثورة أن يمنع في بلاده تطرف الفقر وتطرف الثروة.

١٠ ــ وأخيراً لا يفوتنا هنا أن نأخذ في النهاية على أرسطو موقفه الذي نادى فيه بأن ثمة عبيداً بالفطرة وآخرين أسياداً بالفطرة وهو في هذا المضمار أباح الرق ورأى أن الرجل أفضل من المرأة بالطبيعة وهو لهذا سيدها وينبغي أن يظل كذلك. وباختصار فإنه رفض المساواة بين الناس.

ونعتقد أن أرسطو في هذا إنما كان يردد، دون حق، ما كان سائداً في المجتمع اليوناني. وكان من الواجب عليه ـ وهو الفيلسوف العقلي الذي نادى بأن الفضيلة تكتسب ـ نقول كان عليه أن يثور على مثل هذه الأقوال لا أن يدعو إليها.

لقد قال «رسل» وكان على حق في قوله: «إن أرسطو كان عنيفاً إلى حد كبير بحيث لم يجعل للعاطفة عنده مكانة. فمع أنه قد تحدث عن الصداقة والعلاقات الاجتماعية وغيرها إلا أنه لم ينص على حب الإنسانية ولم يسع إلى الفناء في خدمة الآخرين. إنه يدرك آلام البشر ولا ينفعل بها ولا يشقى بسببها اللهم إلا إذا كانت الضحية من أصدقائه».

١٤ ــ النظرية العامة للثورات

نظرية الثورات:

١ ــ كل أجزاء الموضوع الذي كما اعتزمنا معالجته استنفذت تقريباً وتتمة لما سبق كله سندرس من ناحية عدد العلل التي تجلب الثورات في الدول وطبيعتها والشيم التي تتخذها على حسب الدساتير والعلاقات التي يغلب أن تكون عادة بين المبادىء التي تدعمها وبين المبادىء التي تعتنقها، ومن ناحية أخرى سنبحث ما هي وسائل البقاء في الدول على العموم وفي واحدة واحدة على الخصوص، ثم نرى ما هي السبل الخاصة لكل واحدة منها.

٢ ـ لقد عينّا فيما سلف العلة الأولى التي إليها مرجع التخالف بين جميع الدساتير وإليكها: كل المذاهب السياسية، أياً كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين غير أنها كلها تحيد عنها في التطبيق فالديماغوجية تتولد دائماً على التقريب مما يدعى من تقرير مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا من بعض الوجوه. ولأن الجميع متساوون في الحرية قد ظنوا أنه كان يجب أن يكونوا كذلك على وجه الإطلاق. والأوليغرشية متولدة مما قد ادعى من تقرير لا مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا في بعض النقط، لأن الكل، وإنهم ليسوا لا متساوين إلا بالثروة قد افترضوا أنه كان يجب أن يكونوا غير متساوين في كل شيء وبلا حد.

٣ ـ فالأولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام في جميع اختصاصاته موزعاً عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا في تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيادة في اللامساواة كل المذاهب ولو أنها عادلة في الحق هي حينئذ كلها باطلة في العمق بطلاناً أصلياً. من أجل ذلك، من ناحية ومن أخرى، إذ لم يحصل الناس في أمر السلطة السياسية على كل ما يظنون باطلاً أنهم إياه مستحقون فزعوا إلى ثورة وفي الحق أن من لهم الحق في الثورة على وجه مشروع هم المواطنون ذوو الأهلية السامية وإن كان هؤلاء لا يستخدمون البتة هذا الحق. لكن في الواقع اللامساواة المطلقة ليست معقولة إلا في حقهم. وهذا لا يمنع أن كثيراً من الناس استناداً إلى مولدهم الكريم أي أن لهم في فضيلة أجدادهم وغناهم ما يكفل لهم الشرف يظنون بمحض هذه اللامساواة وحدها أن لهم الحق في أن يكونوا فوق المساواة العامة.

٤ ـ تلك هي العلة العامة بل يمكن أن يقال إنها ينبوع الثورات والاضطرابات التي تجلبها، وهي تجري في التغييرات التي تحدثها على طريقتين: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة عينه حتى تستبدل بالدستور الموجود دستوراً آخر فتستبدل مثلاً بالديمقراطية الأوليغرشية أو العكس أو تستبدل بالجمهورية الأرستقراطية أو العكس، أو تستبدل الأولين بالثانيين، وتارة بدل أن تتجه الثورة إلى الدستور القائم تحتفظ به كما تجده لكن الظافرين يطمحون إلى أن يحكموا

هم أنفسهم مراعين هذا الدستور، والثورات من هذا القبيل كثيرة الوقوع على الخصوص في الدول الأوليغرشية والملوكية.

٥ ـ وتارة تقوي الثورة مبدأ أو تضعفه فالأوليغرشية القائمة تزيدها الثورة أو تنقصها، وكذلك الشأن في الديمقراطية تقويها الثورة أو تضعفها كذلك الأمر في كل مذهب آخر فأما أن تزيد عليه أو تنقص منه، وتارة لا تصمد الثورة إلى أن تغير الأجزاء من الدستور، مثلاً لا يكون قصدها إلا إنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب بعينه. ففي لقدمونيا يؤكدون أن ليزندر كان يريد القضاء على الملوكية وبوازنياس كان يريد القضاء على الإيفورية.

٦ ـ كذلك في أبيدا من قد غيرت نقطة واحدة من الدستور واستبدل برؤوساء العشائر مجلس شيوخ. حتى في هذه الأيام كفى فيها قرار من حاكم لكي يلتزم أعضاء الحكومة الاجتماع في جمعية عمومية، وفي هذا الدستور الرئيس الوحيد للجمهورية هو بقية باقية من أوليغرشية. أكرر أن اللامساواة هي دائماً علة الثورات حينما لا يعوض عنها أولئك الذين تصيبهم فالملوكية الدائمة بين المتساوين هي لا مساواة لا تطاق وذاك على العموم أن الناس يثورون للحصول على المساواة.

٧ ـ هذه المساواة المطلوبة بهذا القدر هي مزدوجة فإنها يمكن أن تطلق على العدد كما تطلق على الأهلية، فبالعدد أفهم المساواة أي التماثل في الكثرة وفي السعة، وبالأهلية المساواة التناسبية. وعلى ذلك ففي العدد ثلاثة تفوق اثنين كما أن اثنين يفوقان واحداً. لكن بالتناسب أربعة إلى اثنين كإثنين إلى واحد، وفي الواقع أن اثنين للأربعة على نسبة واحد إلى اثنين إنما هو النصف من جهة ومن أخرى. فقد يقع الوفاق على أساس الحق نفسه ويقع الخلاف على النسبة التي بها يجب أن يعطى الحق. ولقد قلت فيما مر: البعض المتساوون من وجه يظنونهم متساوين على وجه الإطلاق. والآخرون اللامتساوون من وجه واحد يريدون أن يكونوا لا متساوين في جميع الوجوه بلا استثناء.

٨ ـ ومن ذلك يجيء أن أكثر الحكومات هي إما أوليغرشية وأما ديمقراطية. فالشرف والفضيلة من حظ قليلي العدد والصفات المضادة من حظ الأكثرية. ففي

أية مدينة لا يمكن عد مائة رجل ذوي ولادة مجيدة وفضيلة لا غبار عليها. وعلى عكس ذلك يجد المرء في كل مكان تقريباً الآفاً من الفقراء. ومن الخطر القصد إلى تقرير المساواة الحقيقية أو التناسبية بجميع نتائجها، والحوادث على إثبات ذلك شهداء. إن الحكومات المؤسسة على هذه القواعد ليست متينة البناء لأنه من الممتنع أن الخطأ الذي ارتكب في القاعدة أول الأمر لا ينتج البتة على طول الزمان نتيجة معيبة، والأحكم أن يؤلف ما بين المساواة على حسب العدد والمساواة على حسب الأهلية.

٩ ـ ومهما يكن من شيء فالديمقراطية أشد استقراراً وأقل عرضة للانقلابات من الأوليغرشية. في الحكومات الأوليغرشية الثورة يمكن أن تتولد من وجهين من الأقلية التي تثور على نفسها أو على الشعب، وفي الديمقراطيات لا تقاتل الأقلية إلا الأقلية الأوليغرشية. والشعب لا يثور على نفسه أو على الأقل أن حركات من هذا القبيل لا أهمية لها، الجمهورية التي فيها تسلط الطبقة الوسطى والتي تقترب من الديمقراطية أكثر من الأوليغرشية هي أيضاً أشد هذه الحكومات جميعها استقراراً.

ـ العلل المختلفة للثورات:

١ ـ ما دمنا نريد أن ندرس من أين تتولد صنوف الشقاق والانقلابات السياسية فلنبحث باديء الأمر بطريقة عامة أصلها وعللها. ينبغي أن يقال إن هذه العلل كلها ترد إلى أمور ثلاثة بينها في قليل من الكلمات، وهي: الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون، وغرض الثورة، وثالثاً الظروف القاضية التي تجلب الاضطراب والشقاق بين المواطنين. ولقد ذكرنا فيما من ماذا يهيء النفوس على العموم للثورة. وهذه العلة هي رأس العلل كلها. يثور المواطنون تارة بسبب الرغبة في المساواة متى رأوا أنفسهم مع أنهم متساوون، على ما يزعمون، مضحى بهم لضروب من الامتياز. وتارة بسبب الرغبة في اللامساواة وفي السؤدد السياسين عندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين أو أقل على رغم ما يفترضون لأنفسهم من الفضل.

٢ ـ هذه المزاعم ربما تكون عادلة كما أنها ربما تكون ظالمة. ومثال ذلك

متى كـان المرء في مـركز منحط ثـار ليحصل على المسـاواة، ومتى حصل على المساواة ثار ليسـود. هذا هـو حينئذ على العمـوم الاستعداد النفسي للمـواطنين الذين يبدؤون الثورة. وغرضهم إذ يثورون إنما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الذكر ومن البؤس، لأن الثورة في غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخلص بعض المواطنين أو أصدقائهم من غاز أو من أداء غرامة.

٣ ــ أما العلل والمؤثرات الخاصة التي تهيىء الاستعداد النفسي والرغبات المذكورة آنفاً فهي سبعة إن شئت ولو أنه يمكن أن يعد منها أكثر من ذلك، فبديا اثنتان منهما متماثلتان للعلل المذكورة آنفاً ولو أنهما لا تفعلان البتة على الوجه عينه. الطمع في الثروات وفي التشاريف الذي ذكرناه آنفـاً يمكن أن يؤجج نـار الفتنة دون أن يطمح القائمون بها هاتيك أو إلى تلك بل لأنه يحنقهم أن يروها بحق أو بلا حق في أيدي آخرين. وإلى هاتين العلتين الأوليين تضاف الإهانة والخوف والتفوق والاحتقار والنمـو اللامتنـاسـب لبعض أجزاء المـدينة. وقـد يمكن أيضاً وعلى جهة نظر أخرى أن تعد أسباباً للثورة الكيد والإهمال والأسباب اللامحسوسة ثم اختلاف الأصل.

٤ ــ يرى بلا عناء وبالبداهة كل ما يمكن أن يكون للإهـانة وللمنفعـة من الأهمية السياسية وكيف أن هاتين العلتين تجلبـان الثورات. فمتى كـان الرجـال الحاكمون وقحاء شرهين يثرون على حسـاب الأفراد والجمهور ثـار الناس عليهم وعلى الدستور الذي يؤتيهم أمثال هذه الامتيازات الظالمة. وليس أصعب من ذلك أن يفهم أي تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن يثور المرء حينمـا يجد نفسه محروماً شخصياً كل امتياز ويرى الأغيار تسبـغ عليهم الامتيازات. كـذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البغض حائزاً للتشاريف والآخـرون مهتمين إلى ما وراء كل حد، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسباً مع الأهلية الخاصة لكل أحد.

التفوق هو أيضـاً مصدر للفتن الأهليـة حينما يعلو النفـوذ الشامـل لفرد أو لجملة أفراد في الدولة أو في الحكومة نفسها . إنه ليولـد عادة ملوكيـة أو أسرة أوليغرشية.

٥ ــ من أجل ذلك فكر في بعض الدول، اتقاء لغلو النفوذ السياسي في وسيلة التغريب، وهذا ما فعلته أرغوس وأثينا. ولأن تتقي منذ أوائلها صنوف التفوق من هذا القبيل خير من أن تعالج بمثل هذا العلاج بعد أن تكون قد تركت لتتكون.

يكون الخوف سبباً للفتنة حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ستحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تحيق بهم. ففي رودس ثار جملة المواطنين على الشعب يستنقذون أنفسهم من الأحكام التي وقعت عليهم.

٦ ــ كذلك الاحتقار يولد فتناً وأعمالاً ثورية: في الأوليغرشية حينما تحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها وفي الديمقراطية عندما يثور الأغنياء احتقاراً للعربدة الشعبية والفوضى. ففي ثيبة بعد حرب الأونيفيت أسقطت الحكومة الديمقراطية لأن الإدارة كانت بغيضة. وفي ميجار قهرت الديماغوجية بسبب فوضاها وسوء النظام فيها كذلك حدث في سراقوزة قبل طغيان جيلون وفي رودس قبل المروق.

٧ ــ وإن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضاً الانقلابات السياسية. والشأن فيه كما في الجسم الإنساني يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الاتساق في مجموعه، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نكت الرجل فصارت أربع أذرع وبقية الجسم أربعة أشبار فقط. وقد يتغير نوع الكائن تماماً إذا كان ينمو بلا تناسب لا في الامتدادات وحدها بل أيضاً في العناصر المركب منها. كذلك الجسم السياسي يتألف من أجزاء مختلفة قد يعزو بعضها في الخفاء نمو خطر: مثال ذلك طبقة الفقراء في الديمقراطيات والجمهوريات.

٨ ــ بل قد يحدث أحياناً أن تنتج هذه النتيجة من ظروف طارئة. ففي تارنته ما أن أكثرية المواطنين الممتازين قد قتلوا في حرب مع اليابيج خلفت الديماغوجية الجمهورية، كان ذلك قبل الحرب الميدية بقليل. وأرغوس بعد حزب السبعة حيث سحق كليومين الأسبرتي الجيش الأرجياني قد اضطرت أن تخول حق المدينة للعبيد. وفي أثينا فقدت الطبقات الممتازة قوتها لأنها اضطرت أن تدخل في دورها في المشاة بعد الخسائر التي لحقت ذلك الجيش في الحروب

مع لقدمونيا. إن الثورات من هذا القبيل هي أشد ندرة في الديمقراطية منهـا في جميع الحكومـات الأخرى، ومـع ذلك متى ازداد عـدد الأغنياء ونمت الثـروات يمكن أن تتحلل الديمقراطية إلى أوليغرشية إما معتدلة وإما عنيفة.

٩ ـ في الجمهوريات تكفي المكسيرة حتى بلا صخب، لتغيير الدستور، ففي هبري مثلاً قد عدل عن طريقة الانتخاب إلى طريقة القرعة لأن الأولى لم تكن تجيء للسلطان الأيدساسيين. كذلك الإهمال أيضاً يمكن أن يسبب ثورات حينما يدفع به إلى ترك السلطان يقع في أيدي رجال الأعداء للدولة. ففي أوري قلبت الأوليغرشية بهـذا وحده أن هيـرفليودور قـد رفـع إلى صف الحكـام فـاستبـدل الديمقراطية والجمهورية بالنظام الأوليغرشي.

وفي بعض الأحيان تقع الثـورة على أثر تغييـرات صغيرة، أريـد أن أعني بذلك القوانين يمكن أن يتم فيها تعديل رئيسي بحادث يعد لا أهمية له ولا يكاد يشعر به. ففي أمبراسيا مثلاً كان النصـاب باديء الأمر خفيفاً جـداً، ثم ألغي آخر الأمر تماماً بحجة أن نصاباً على هذا القدر من الضعف هو وعدمه سيان أو يكـاد يكونه.

١٠ ـ تخـالف الأصـول يمكن أن يسبب ثـورات حتى يتم اختـلاط تلك السلالات، لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أي شعب اتفق كما أنها لا تتألف في ظروف كيفما اتفق. وفي الأكثر الغالب من الأمر كانت هـذه التغيرات السيـاسية مسببة بقبول تخويل حق المدينة أجانب أقاموا فيها منـذ زمان طـويل أو طـارئين عليها. ولقد كان الأشيون قد انضموا إلى النريزينين لتأسيـس سيباريـس. غير أنهم منذ صاروا على عجل هم الأكثر عدداً طردوا الآخرين، وتلك جناية حاق عقابها بالسـيباريين بعد ذلك. فإن السـيباريين لم يعاملوا بخير من تلك المعاملة في ثوريوم من قبل شركائهم في الاستعمار. بل قد طردوا لأنهم كانوا يطمحـون للاستيـلاء على أحسن جزء من الأراضي كما لو كانوا تملكوها على وجه الاختصاص. وفي بيزنته نصبت الجالية التي وصلت حديثاً شركاً للمواطنين، ولكنهم هزموا وأكرهوا على الخروج.

١١ ـ كـذلـك الأنتيسيـون بعـد أن قبلوا المنفيين من شيـوز اضـطروا أن

يتخلصوا منهم بواسطة السلاح. والزنكليون قد طردهم من مدينتهم البساميون الذين كانوا نزلاء عليهم. وقد قامت فتنة في أبوللونيا من بونت إيكسن بسبب أنها خولت حق المدينة نزلاء أجانب. وفي سراقوزة بلغت الفتنة في المدينة درجة القتال لأنه، بعد قلب الطغيان، قد جعل الأجانب والجنود المأجورة مواطنين. وفي أنيبوليس صارت ضيافة نزلاء جاليس شؤماً على أكثرية المواطنين الذين أصبحوا يرون أنفسهم مطرودين من وطنهم.

في الأوليغرشيات إنما العامة هي التي تثور لأنها تزعم أنها مغبونة في اللامساواة السياسية وتظن أن لها حقوقاً في المساواة. وفي الديمقراطيات إنما هي الطبقات العليا التي تثور لأنهم ليس لهم إلا حقوق متساوية على رغم تفوقهم وعدم مساواتهم للعامة.

١٢ ــ الوضع التخطيطي قد يكفي أحياناً وحده ليثير الثورة مثلاً حينما يكون توزيع الأرض يمنع من أن تكون للمدينة وحدة حقيقية، فانظروا في كلازومين إلى العدواة بين سكان شتر وسكان الجزيرة، وإلى الكوفونيين والنوسيين. كذلك في أثينا يوجد الخلاف بين الآراء السياسية لأجزاء المدينة المختلفة. وإن سكان بيري أشد ديمقراطية من سكان المدينة. وفي ساحة القتال يكفي بعض الخنادق المزمع اجتيازها أو أي العقبات لتقطع نظم الصفوف. وفي الدولة أي تمييز يكفي لأن يثير فيها ثائرة الشقاق غير أن أقوى سبب للشقاق إنما هو الفضيلة من جانب والرذيلة من جانب ولا يجيء الغنى والفقر إلا بعد ذلك، ثم تأتي أسباب أخرى قوية الأثر أو ضعيفة ومن بينها السبب الطبيعي الذي تكلمت عليه آنفاً.

ــ العلل الواقعية للثورات هي دائماً خطيرة جداً:

١ ــ الموضوعات الحقيقية للثورات هي دائماً مهمة وإن كانت الفرصة لها قد تكون واهية: فإن الناس لا ينزعون إلى الثورة إلا لأسباب جدية. وإن أصغر الأشياء حينما تمس سادة الدولة ربما كانت هي ذات الخطر العظيم. فلينظر إلى ما قد حدث في الماضي في سراقوزة فقد غير الدستور لشحناء حب دفعت شابين إلى الانتفاض، كان أحدهما في سفره فانتهز الآخر فرصة غيبته واكتسب حب

الشاب الذي كان يحبه صاحبه. فلما عاد أراد لينتقم فاستطاع أن يفتن زوجة منافسه وكلاهما قد جر إلى شحنائهما أعضاء الحكومة فسببا بذلك ثورة.

٢ ــ فينبغي إذن منذ الأصل لضروب الشحناء الفردية وعلاجها منذ بدايتها بين الرؤساء والأقوياء في الدولة. فالشر كله في البداية. كما يقول المثل الحكيم «متى بدىء شيء فقد تم نصفه» من أجل ذلك في كل شيء، متى وقع الخطأ الأهون في الأساس ظهر على وجه التناسب في جميع الأجزاء. وعلى العموم إن ما يقع من ضروب الشقاق بين كبار المواطنين يمتد إلى الدولة كلها التي لا تلبث أن يلحقها منه نصيب. ولقد آتتنا هستيا بعيد الحرب الميدية مثلاً لذلك: أخوان تنازعا ميراث أبوهما وأشركا في نزاعهما هذا كل أناس الشعب، هذا أشرك العامة وذاك ذو الثورة الطائلة كل أغنياء المدينة.

٣ ــ وحدث في دلفس شجار بسبب زواج أدى إلى اضطرابات دامت زمناً طويلاً. فإن مواطناً إذ يأوي إلى خطيبته صادف ما تطيّر به فرفض أن يتزوجها. فأخفى أهلها الذين قد جرحهم رفضه بعض الأمتعة المقدسة في متاعه وهو يقرب قرباناً فأعدم الشاب بتهمة انتهاك الحرمات المقدسة. وفي ميتلين الفتنة التي أثارها بعض الشابات الوارثات كانت سبباً لجميع المصائب التي تلتها ولمحاربة الأتينيين تلك المحاربة التي فيها استولى باشيس على ميتلين. ذلك أن مواطناً مثرياً اسمه تيموفان خلف ابنتين لم يستطع دوكساندر أن يزوج ولديه إياهما فأثار الفتنة وهيج غضب الأتينيين لأنه كان قائماً بالأعمال لهم في تلك البلاد.

٤ ــ وفي فوكيه كان أيضاً زواج وارثة غنية هو الذي أثار الشقاق بين منسي والد منيسون وايثيمقراط والد أونومارك واستتبع الحرب المقدسة التي كانت شؤماً على الفوكيين. وفي أبيدور كانت أيضاً مسألة زواج هي التي غيرت الدستور فإن مواطناً وعد بتزويج ابنته شاباً حكم أبوه لما صار قاضياً بالغرامة على والد المخطوبة. وليثأر هذا الأخير مما اعتبره إهانة أثار جميع طبقات المدينة الذين لم يكن لهم من حقوق سياسية.

٥ ــ لأجل إضرام ثورة تنقل الحكومة إلى الأوليغرشية أو إلى الديمقراطية أو إلى الجمهورية يكتفي بأن يغالى في إسباغ التشاريف أو الاختصاصات على

بعض الوظائف أو على طبقة في الدولة، وعلى هذا النحو كان التكريم المفرط الذي كان مجلس الكبراء محاطاً به في عهد الحرب الميدية قد أتى الحكومة فيما يظهر من القوة ما هو أكثر مما ينبغي. ومن جهة أخرى حينما كان الأسطول الذي كان حمله مؤلفاً من رجال الشعب قد كسب النصر في سلامين وكسب لأثينا قيادة إغريقا والتفوق البحري لم تلبث الديمقراطية أن استردت كل مزاياها. وفي أرغوس المواطنون الأعيان الذين ظفروا بمنتيني وتغلبوا على اللقدمونيين ارادوا أن ينتهزوا الفرصة للقضاء على الديمقراطية.

٦ ــ وفي سراقوزة استعاض الشعب الذي كسب وحده النصر على الأتينيين عن الجمهورية بالديمقراطية. وفي خالسيس ما لبث الشعب أن استولى على السلطان بعد أن قتل الطاغية فوكسوس وقرن به قتل الأشراف وفي أمبراس طرد الشعب كذلك الطاغية بيربندر والمتآمرين عليه وولي بنفسه السلطان.

٧ ــ ينبغي العلم بأنه على العموم كل أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطاناً جديداً سواء أكانوا أفراداً أم حكاماً أم قبائل أم أياً كان كيفما اتفق من المدينة يصبحون سبب فتنة في الدولة. فإما أن يثار عليهم وإما أنهم أنفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبراً يحتالون ليقوضوا المساواة التي لم يعودوا يرضونها.

مصدر آخر للثورات هو مساواة القوى نفسها بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فيما يظهر، بين الأغنياء والفقراء مثلاً حينما لا يكون البتة بينهم من طبقة وسطى أو أن تكون هذه الطبقة قليلة العدد. لكن متى تم لأحد الفريقين أن يكون له السؤدد بلا منازع وعلى وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبء خطر الجلاد. من أجل ذلك أيضاً كان المواطنون الممتازون بكفاياتهم لا يثيرون الفتنة أبداً لأنهم دائماً أقلية ضيئلة بالنسبة لسواد الشعب.

تلك هي على التقريب كل الأسباب وكل الملابسات للعبث بالنظام للثورة في الأنظمة المختلفة للحكومة.

٨ ــ الثورات تكون تارة بالعنف وتارة بالخدعة. فالعنف يسلك سبيله بداية على غرة. أو أن البغي ربما قد لا يجيء إلا بعد زمان طويل، لأن الخدعة يمكن أن تفعل فعلها أيضاً على وجهين. فأولاً يحمل الشعب على الثورة بوعود كاذبة،

ولا يلجأ إلا بعد ذلك إلى القوة لتحفظ الثورة من المقاومة، ففي أثينا خدع الأربعمائة الشعب بأن أقنعوه أن الملك العظيم سيقدم للدولة وسائل استمرار الحرب على أسبرتة، ولما نجحت هذه الخدعة حاولوا الاحتفاظ بالسلطان لأنفسهم. وثانياً إن الإقناع وحده أحياناً يكفي الخدعة من أجل الاحتفاظ بالسلطان لإرضاء أولئك الذين يطيعون، كما قد كان كافياً للاستيلاء عليه بادىء الأمر.

ــ علل الثورات في الديمقراطيات:

١ ــ فلنبحث الآن على أي أنواع الحكومات تنطبق على الخصوص كل واحدة من تلك العلل على مقتضى التقاسيم التي علمناها.

في الديمقراطية تنشأ الثورات قبل كل شيء بشغب الديماغوجيين: أما فيما يتعلق منها بالأفراد فإنهم يضطرون، باتهاماتهم الدائمة، الأغنياء إلى أن يجمعوا أنفسهم ليتآمروا لأن الاشتراك في الخوف يقرب بين الناس الأشد عداوة. وقد جرى العرف في الشؤون العامة أن يدفع أولئك الناس جمهرة الشعب إلى الانتفاض. ويمكن الاقتناع بأن الأمور جرت على هذا النحو ألف مرة.

٢ ــ ففي قوس قد أدت افراطات الديماغوجيين إلى سقوط الديمقراطية بأن أكرهوا أعيان المواطنين على أن يتحزبوا عليها. وفي رودس منع الديماغوجيون الذين كانوا يديرون الأموال المخصصة لمرتبات الجند أداء السلفة التي كانت واجبة لرؤساء السفن. فهؤلاء لأجل أن يتخلصوا من صنوف الكيد القضائي لم يكن لهم وسيلة أخرى إلا التآمر وإسقاط الحكومة الشعبية. وفي هرقلة بعد الاستعمار بزمن قليل عمل الديماغوجيون أيضاً للقضاء على الديمقراطية فإنهم بما ارتكبوا من المظالم قد اضطروا المواطنين الأقوياء إلى الهجرة من المدينة، غير أن هؤلاء المنفيين قد جمعوا جموعهم ورجعوا إلى المدينة، فقهروا الشعب وسلبوه سلطانه كله.

٣ ــ وعلى هذا النحو تقريباً هتكت ديمقراطية ميجار. فإن الديماغوجيين لأجل أن يخلفوا لأنفسهم مصادرات كبرى تسببوا في تغريب المواطنين الأعيان فزاد ذلك في عدد المنفيين في قليل من الزمان فلم يلبث هؤلاء أن عادوا وهزموا

الشعب في حرب منظمة وأقاموا حكومة أوليغرشية. وكذلك في كوم كان حظ الديمقراطية التي أسقطها تراسيماك. وإن مشاهدة كثير من الحوادث الأخرى أيضاً تقيم الدليل على أن السير العادي للثورات في الديمقراطية هو هذا. تارة يصل الديماغوجيون جرياً وراء اجتذاب حب الشعب إلى أن يثيروا ثائر الطبقات العليا للدولة بالمظالم التي يرتكبونها في حقهم بأن يطلبوا توزيع الأراضي وبأن يحملوهم النفقات العامة كلها. وتارة يقنعون بالوشاية ليحصلوا على مصادرة الثروة الكبرى.

٤ ــ وفي الأزمان القديمة كلما كان الشخص ديماغوجياً وقائداً انقلبت الحكومة فوراً إلى طغيان. ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديماغوجيين، فإذا كانت صنوف الاغتصاب وقتئذ أكثر منها بكثير في أيامنا فالسبب فيه بسيط. في ذلك العهد كان يلزم أن يخرج المرء من صفوف الجيش ليكون ديماغوجياً لأنه وقتئذ لم يكن الناس ليحسنوا الاستخدام الحاذق للكلام. أما الآن فبفضل ضروب التقدم في الخطابة حسب المرء أن يجيد الكلام ليصل إلى أن يكون رئيساً للشعب، غير أن الخطباء لا يغتصبون البتة بسبب جهلهم بالحرب أو أن هذا من الندرة بمكان.

٥ ــ وإن ما كان يجعل ضروب الطغيان في ذلك الزمان أكثر منها في زماننا هو أنه كانت تركز سلطات واسعة في منصب واحد، وشاهد ذلك في محافظة ملطية حيث كان الحاكم الذي يلي هذا المنصب يجمع بين اختصاصات كثيرة العدد قوية النفوذ يمكن أن يضاف أنه في هذا العهد كانت الدول أصغر ما تكون وكان الشعب المشتغل بالأعمال كسباً للرزق يترك الرؤساء الذين اختارهم يغتصبون الطغيان متى كان لهم شيء من الحذق الحربي. وكان هؤلاء بكسبهم ثقة الشعب يصلون إلى غرضهم. وكانت وسيلة كسب هذه الثقة تنحصر في التظاهر بعداوة الأغنياء. انظر إلى بيز ستراط في أثينا حين أذكى الفتنة ضد إجل السهل. وانظر إلى ثياجين ودينيس باتهامه دفنوس والأغنياء وصل إلى أن يتسلم زمام الطغيان. فإن البغض الذي أظهره للمواطنين الأثرياء أكسبه ثقة الشعب الذي اتخذه الصديق الأوفى.

٦ ــ قد يخلف أحياناً شكل جديد من الديمقراطية الشكل القديم. فمتى كانت الطوائف بالانتخاب الشعبي وبدون أي شرط لنصاب فإن الناس الذين يتطلعون إلى السلطان ينقلبون ديماغوجيين ويعملون كل ما في وسعهم لجعل الشعب سيداً مطلقاً حتى على القوانين. لاتقاء هذا الشر أو على الأقل لجعله أكثر ندرة يمكن جعل العشائر تصوت على حدة لتعيين الحكام بدلاً من أن يجمع الشعب في جمعية عمومية.

تلك هي على التقريب كل الأسباب التي تجلب الثورات في الدول الديمقراطية.

ــ علل الثورات هي الأوليغرشية:

١ ــ في الأوليغرشيات العلل الأشد ظهوراً للانقلاب اثنتان: الواحدة إنما هي ضيم الطبقات المنحطة التي ترحب حينذاك بأول مدافع عنها والذي يتقدم لمساعدتها أياً كان والأخرى وهي كثيرة الوقوع حين يخرج رئيس الحركة من صفوف الأوليغرشية أعيانها. مثل ليجداميس من نكسوس الذي ما لبث أن نصب نفسه طاغية على مواطنيه.

٢ ــ أما الأسباب الخارجية التي تقلب الأوليغرشية فيمكن أن تكون مختلفة جد الاختلاف فأحياناً الأوليغرشيون أنفسهم إلا الذين هم في الحكم ،يدفعون إلى التغيير حينما تكون إدارة الشئون مركزة في أيد قليلة العدد جداً كما في مرسيليا واستروس وهرقلة وفي عدة دول أخرى. فالذين كانوا مبعدين عن الحكم يتألبون حتى يحصلوا على الاستمتاع المقترن بالسلطان فبديا للأب ثم لأكبر الأخوة ثم للأخوة من بعدهم. وفي الواقع أن القانون يحرم في بعض الدول على الأب والأبناء أن يكونوا حكاماً في وقت واحد، وفي بعض الدول يحرم ذلك على الأخوين أحدهما الأصغر والثاني الأكبر. ففي مرسيليا صارت الأوليغرشية أشد جمهورية. وفي أستروس انتهت بأن انقلبت إلى ديمقراطية. وفي هرقلة اضطرت هيئة الأوليغرشيين أن تتسع حتى صار عدد أعضائها ستمائة.

٣ ــ في أكنيد خرجت الثورة من تحريض أثاره الأغنياء أنفسهم فيما بينهم

بحجة أن السلطان قد انحصر في بعض المواطنين وأن الأب، كما قلت، لا يمكن أن يجلس مع ابنه في آن واحد وأن من بين الأخوة الأكبر وحده هو الذي كان يجوز أن يشغل الوظائف العامة. فانتفع الشعب من الشقاق بين الأغنياء واختار له رئيساً منه لم يلبث أن ولي السلطان بعد ظفره لأن الشقاق يجعل الحزب الذي ينقسم على نفسه ضعيفاً جداً. ففي ايريتري في عهد أوليغرشية البازليين العتيقة أسقط الشعب الذي مل استعباد الأوليغرشية على رغم الرعاية الظاهرة التي كان يبذلها رؤساء الحكومة، وما كان ذنبها إلا أنها كانت محصورة في عدد قليل.

٤ ـ من بين أسباب الثورات التي تحملها الأوليغرشيات في باطنها ينبغي أن يعد حتى قلاقل الأوليغرشيين الذين يصيرون ديماغوجيين لأن للأوليغرشية أيضاً ديماغوجيها وقد يكونوا فيها على صنفين. فبديا يجوز أن يوجد الديماغوجي من بين الأوليغرشيين أنفسهم مهما يكن عددهم قليلاً. ففي أثينا صار شاريكليس ديماغوجيا حقاً من بين الثلاثين. وفرينيخوس قد لعب الدور نفسه بين الأربعمائة.

٥ ـ وأما أن أعضاء الأوليغرشية يترأسون الطبقات المنحطة: ففي لارسا قد جعل حراس المدينة أنفسهم يتملقون الشعب الذي كان له حق تعيينهم. وذلك هو حظ الأوليغرشيات جميعاً حيث أعضاء الحكومة ليس لهم سلطة الاختصاص بالتعيين في كل الوظائف العامة بل إن هذه الوظائف مع بقائها امتيازاً لأهل الثروات الضخمة وبعض الأحزاب هي مع ذلك خاضعة لانتخاب الجند أو الشعب. يمكن أن يلقى النظر مثلاً إلى ثورة أبيدوس وهذا هو الخطر الذي يهدد أيضاً الأوليغرشيات التي فيها المحاكم ليست مؤلفة من أعضاء الحكومة أنفسهم، لأن أهمية القرارات القضائية تؤدي إلى تمليق الشعب وإسقاط الدستور كما حدث في هرقلة بونت.

٦ ـ وأخيراً إليك ما يحدث حينما تتشبث الأوليغرشية بالمركزية أكثر مما ينبغي، فإن ذلك يضطر الأوليغرشيين يطالبون بالمساواة لأنفسهم أن يدعوا الشعب إلى مساعدتهم. سبب آخر لثورة في الأوليغرشيات يمكن أن يتولد من سوء سلوك الأوليغرشيات الذين يبذرون في ثروتهم الشخصية بالإفراطات فمتى أملقوا لا يفكروا إلا في ثورة وحينئذ أما أن يتلقفوا الطغيان لأنفسهم وأما ان يجهزوا له

لحساب آخرين كما جهز هيباريتوس لدينيس في سراقوزة. وفي أنفيوليس استطاع كليونيم الكاذب أن يجلب إلى المدينة نزلاء من خالسيس وحينما استقروا رمى بهم الأغنياء. وفي أيجين حدث لأجل صلاح ما أفسده سوء الحظ أن هذا الذي أدار الائتمار بشاريس حاول أن يغير شكل الحكومة.

٧ ــ وأحياناً عوضاً عن قلب الدستور ينهب الأوليغرشيون الذين أملقوا الخزانة العامة، وحينئذ إما أن يدب الشقاق في صفوفهم وإما أن تندلع الثورة حتى من قبل المواطنين الذين يدفعون اللصوص بالقوة. وقد كانت كذلك ثورة أبللوني بونت.

عندما يسود الاتحاد في الأوليغرشية يقل استهدافها لأن تهلك نفسها. وشاهد ذلك في حكومة فرسال. فإن أعضاء الأوليغرشية ولو أنهم في غاية القلة يستطيعون بفضل اعتدالهم الحكيم أن يسوموا الجماعات الكبيرة.

٨ ــ غير أن الأوليغرشية تهلك حينما تقوم في باطنها أوليغرشية أخرى. وهذا هو ما يقع حينما تكون الحكومة بأسرها بما أنها ليست مؤلفة إلا من أقلية ضعيفة لا يكون لأعضاء هذه الأقلية جميعاً مع ذلك حظ من مناصب الرياسة. وشاهد هذا ثورة إيليس التي كان دستورها وهو أوليغرشي بحت لا يسمح بدخول مجلس الشيوخ إلا لعدد قليل جداً من الأوليغرشيين لأن المقاعد وعددها تسعون كانت إلى مدى الحياة وأن الانتخابات المقصورة على الأسر القوية لم تكن فيها خيراً منها في لقدمونيا.

٩ ــ الثورة تصيب الأوليغرشية في زمن الحرب كما في زمن السلام. ففي مدة الحرب تشرف الحكومة على الدمار ولعدم ثقتها بالشعب الذي تجد نفسها مضطرة لاستخدامه لدفع العدو. وحينئذ فإما أن الرئيس الوحيد الذي توكل إليه السلطة يصير طاغية مثل تيموفان في كورنته، وإما أن رؤساء الجيش إذا كبر عددهم لأنفسهم وبالقوة أوليغرشية. وقد حدث أحياناً أن الأوليغرشيات من خوف هاتين العقبتين قد خولت حقوقاً سياسية للشعب إذ كانت مضطرة لاستخدام قواه. وفي زمن السلم يكل الأوليغرشيون حذراً من بعضهم البعض أمر حراسة المدينة إلى جنود يقودهم رئيس لا يتبع أي حزب سياسي لكنه في غالب الأمر يستطيع أن

يصبح رئيساً على الجميع. وهذا هو ما صنعه ساموس في لارسا في عهد الألويين الذين أسلموا له القيادة، وهذا ما وقع أيضاً في أبيدوس في عهد الجماعات التي كانت إحداها جماعة إيفيادة.

١٠ ــ تقع الثورة في الغالب بسبب أعمال العنف التي يصطنعها الأوليغرشيون بعضهم لبعض. وقد تكون الأنكحة والدعاوى عندهم فرصاً كافية لإسقاط الحكومة وقد ذكرنا فيما سبق بعض حوادثه من الصنف الأول. ففي أيريتريا قوض دياجوراس أوليغرشية الفرسان انتقاماً لرده عن خطبة زواج بلا مبرر. وقد سبب الحكم محكمة ثورة هرقلة كما سببت قضية زنا ثورة الثيبين. ولقد كان العقاب مستحقاً ولكن الوسيلة كانت ثورية في هرقلة ضد أوسيون، وفي ثيبة ضد أرخياس، وإن تحمس أعدائها كان من القسوة والعنف بحيث إنهم عرضوا كل واحد منهما في الميدان العام مصلوباً في عمود.

١١ ــ كثير من الأوليغرشيات قد هلكت بإفراطها في الاستبداد، وسقطت بفعل أعضاء الحكومة عينها الذين كانوا يألمون بعض الظلم. وذلك هو ما حدث للأوليغرشيات في أكنيد وفي شيوز. وقد تكون أحياناً حادثة عرضية تجلب الثورة في الجمهورية وفي الأوليغرشيات. ففي هذه الأنظمة تحتم شروط النصاب لدخول مجلس الشيوخ والمحاكم ووظائف أخرى. ففي الغالب يعين النصاب الأول تبعاً لحالة الوقت على وجه يؤتي السلطان بعض المواطنين دون غيرهم في الأوليغرشية والطبقات الوسطى دون غيرها في الجمهورية. ولكن متى انتشر الرخاء على أثر السلام أو لأي ظرف آخر موات فإن الملكيات مع بقائها على حالها تزيد قيمتها زيادة كبرى فتؤدي النصاب مرات عدة بحيث إن جميع المواطنين ينتهون إلى أن يحصلوا على جميع الوظائف فتارة تقع الثورة على درجات وتستقر شيئاً فشيئاً دون أن يتنبه إليها وتارة أيضاً تقع وتتم على وجه أسرع من ذلك.

١٢ ــ تلك هي أسباب الثورات والفتن في الأوليغرشيات. أضف إلى ذلك أنه على العموم تتحول الأوليغرشيات والديمقراطيات إلى أنظمة سياسية من النوع عينه، ولا تتحول في الغالب إلى نظم مقابلة لها بالتضاد. على هذا

فالديمقراطيات والأوليغرشيات بالقانون، تصير ديمقراطيات وأوليغرشيات بالعنف والعكس بالعكس.

ـ أسباب الثورات في الأرستقراطيات:

١ ـ في الأرستقراطيات تحدث الثورة بدياً من أن الوظائف العامة هي من نصيب الأقلية الضيقة إلى أشد مما ينبغي. وقد قررنا فيما سلف أن هذا هو أيضاً سبب انقلاب في الأوليغرشيات. لأن الأرستقراطية هي ضرب من الأوليغرشية وأن السلطان في إحداهما كما في الأخرى لأقليات ولو أن للأقليات من جهة ومن أخرى شيماً متخالفة. وهذا هو الذي يفضي إلى أن تحسب الأرستقراطية أوليغرشية في الغالب. وإن صنف الثورة الذي نتكلم عليه يقع فيها ضرورة في ثلاث حالات على الخصوص. أولاً حينما يكون خارج الحكومة كتلة من المواطنين ملأت العزة صدورهم يشعرون أنه بكفايتهم مساوون لولاة أمورهم، مثال ذلك أولئك الذين سموا في إسبرتة البرتينيين الذين كان آباؤهم مساوين لآباء الأسبرتيين الآخرين فقد كشف تآمر فيما بينهم فأرسلتهم الحكومة ينشئون مستعمرة في ترنتة.

وثانياً حينما يكون رجال أفذاذ لا يقلون في الأهلية عن غيرهم قد أهانهم أناس ممن فوقهم في المرتبة. ومثال ذلك ليزندر الذي أهانه ملوك لقدمونيا. وأخيراً حينما يدفع عن كل وظيفة رجل ذكي القلب مثل سينادون إذ شرع في ذلك الهجوم الجريء على الإسبرتيين في عهد أجيزيلاس.

٢ ـ تتولد الثورة أيضاً في الأرستقراطيات من البؤس الأقصى للبعض والثروة الطائلة للبعض الآخر. وتلك هي النتائج العادية للحرب. كذلك كان الوضع في أسبرتة طوال حروب مسينيا كما تشهد به قصيدة تيرتي المسماة «الأونومي» فإن بعض المواطنين الذين أملقوا بسبب الحرب طلبوا اقتسام الأموال الثابتة. وأحياناً تحدث الثورة في الأرستقراطية لأنه وجد فيها مواطن قوي يطمح في أن يزيد من قوته أيضاً ليستولي على السلطان لنفسه وحده. وهذا ما شرع فيه، على ما يقال، في إسبرتة بوزانياس القائد الأعلى للإغريق طوال حرب ميديا وكذلك هنون في قرطاجنة.

٣ ــ إن أشأم ما يكون على حياة الجمهوريات والأرستقراطيات إنما هو الاعتداء على الحق السياسي كما ينص عليه الدستور نفسه. وإن ما يسبب الثورة حينئذ هو أن في الجمهورية العنصر الديمقراطي والعنصر الأوليغرشي لا يلغيان على تناسب سوي وأن في الأرستقراطية هذين العنصرين يسوء امتزاجهما مع الكفاية. غير أن الانقسام يبرز على الخصوص بين العنصرين الأولين أعني الديمقراطية والأوليغرشية اللتين تعني الجمهوريات وأكثر الأرستقراطيات بالجمع بينهما.

٤ ــ أما الاندماج المطلق لهذه العناصر الثلاثة فهو بالضبط ما يجعل الأرستقراطيات مختلفة عما يسمى بالجمهوريات ويؤتيها من الاستقرار كثيراً أو قليلاً. لأنه يصف بين الأرستقراطيات كل الحكومات التي تعمل إلى الأوليغرشية وبين الجمهوريات كل تلك التي تميل إلى الديمقراطية وأن الأشكال الديمقراطية هي الأشد متانة لأن الأكثرية هي التي تسودها وأن تلك المساواة التي يتمتع بها فيها تجعل الدستور الذي يؤتيها أثير عند أهلها. على ضد ذلك الأغنياء متى كفل لهم الدستور استعلاء سياسياً لم يعنوا إلا بإشباع كبريائهم وطمعهم.

٥ ــ على أنه أياً كانت الجهة التي إليها يميل مبدأ الحكومة فإنه يتحلل دائماً بفضل نفوذ الحزبين الضدين اللذين لا يفكران أبداً في إنماء سلطتهما، فالجمهورية إلى الديماغوجية والأرستقراطية إلى الأوليغرشية. وإما أن يقع العكس فتتحلل الأرستقراطية إلى الديماغوجية متى كان الأشد فقراً الذين هم ضحايا الاضطهاد يسودون المبدأ المقابل وتتحلل الجمهورية إلى الأوليغرشية لأن الدستور الوحيد المستقر هو ذلك الذي يؤتي المساواة على نسبة الأهلية والذي يستطيع أن يكفل حقوق المواطنين أجمعين.

٦ ــ الانقلاب السياسي الذي تكلمت عليه آنفاً قد وقع في ثوريوم: أولاً لأن شروط النصاب التي وضعت للوظائف العامة بما أنها أرفع مما ينبغي فقد خفضت وتضاعف عدد الوظائف. ثم لأن أعيان المواطنين، على رغم حكم القانون، كانوا قد استحوذوا على جميع الأموال العقارية كلها لأن الدستور وهو أوليغرشي محض، كان يسمح لهم بأن يثروا كما يشاءون. لكن الشعب وقد مرن في

الحروب ما لبث أن صار أقوى من الجند الذين كانوا يقهرونه ونقص ملكيات أولئك الذين كان لهم منها أكثر مما ينبغي.

٧ ــ هذا المزاج الأوليغرشي الذي تشتمل عليه الأرستقراطيات كلها هو على الضبط هذا الذي ييسر لأعيان المواطنين ثروات طائلة ففي لقدمونيا صارت كل الأرض الزراعية في حيازة بعض الأيدي فحسب، والمواطنون الأقوياء يستطيعون أن يسلكوا فيها على ما يشتهون ويصاهروا على مقتضى موافقاتهم الشخصية. وأما ما أودى بجمهورية لوكرس هو أنه أبيح لدينيس أن يتزوج فيها. ولم تك مثل هذه المصيبة لتقع لا في الديمقراطية ولا في أرستقراطية حكيمة معتدلة.

في الكثير الغالب من الأمر يتم وقوع الثورات في الأرستقراطيات دون أن يشعر بها وعلى وجه من الفساد غير محسوس، وليذكر أننا إذ نعالج مبدأ الثورات على العموم، قد قلنا إنه ينبغي أن يعد أيضاً من الأسباب التي تؤدي إليها أخف ضروب الحيد عن المبدأ ذاته. فبديا قد تهمل نقطة من الدستور لا أهمية لها. ثم يتوصل بأقل عناء إلى أن تغير فيه أخرى أخطر قليلاً من الأولى حتى يفضي ذلك إلى تغيير المبدأ كله.

٨ ــ وإني أذكر من جديد مثال ثوريوم. كان القانون يجعل خمس سنين حداً لوظائف القائد. فقام بعض شبان حربيين وكانوا ذوي نفوذ في الجند وكانوا لاحتقارهم للرجال القائمين في وظائفهم يظنون لهم قدرة على اقتلاعهم منها. فبدؤوا بأن يحاولوا تعديل ذلك القانون وأن يحصلوا بتصويت الشعب الذي كان مستعداً تماماً لموافقتهم، على أبدية الخدم العسكرية، فأراد الحكام الذين تعنيهم المسألة وكانوا يسمونهم (كوزيناتور) أن يقاوموا ومع ذلك فإنهم لما ظنوا أن هذا التنزيل يكفل استقرار القوانين الأخرى وافقوا كغيرهم. بيد أنهم لما أرادوا بعد ذلك أن يقفوا في وجه تغيرات جديدة لم يكن لهم بعد من القدرة ما يمكنهم من ذلك، وما لبثت الجمهورية أن صارت أوليغرشية عنيفة في أيدي أولئك الذين حاولوا أول تجديد.

٩ ــ يمكن أن يقال بوجه عام على جميع الحكومات إنها تسقط تارة

بأسباب فساد داخلية وتارة بأسباب خارجية، مثال ذلك حينما يكون لها على أبوابها دولة قائمة على مبدأ مضاد لمبدئها أو حينما يكون العدو مع بعده عنها له قوة كبرى وإليك النضال بين إسبرتة وأثينا. فإن الأثينيين كانوا في كل مكان يسقطون الأوليغرشيات في حين أن اللقدمونيين كانوا يقضون على الدساتير الديمقراطية.

تلك هي على التقريب علل الانقلابات والثورات في الأنواع المختلفة للحكومات الجمهورية.

١٥ ــ نظرية الوسائل العامة لحفظ الدول الديمقراطية والأوليغرشية والأرستقراطية وسلامها

١ ــ لنبحث الآن فيما هي وسائل الحفظ بالقياس إلى الدول على العموم وإلى واحدة على الخصوص. نقطة أولى بديهية هي أننا إذا عرفنا الأسباب التي تدمر الدول وجب أن نعرف أيضاً الأسباب التي تحفظ بقاءها. فإن الضد ينتج الضد دائماً، والدمار هو مقابل الحفظ.

٢ ــ في جميع الدول حسنة النظام أول عناية يجب اصطناعها هي إلّا يخالف القانون في أي شيء كان وأن يحترس بأشد ما يكون من التحرج من أن يصاب القانون بأي أذى مهما يضعف. إن تعدي حدود القانون يلغم الدولة من حيث لا تشعر كما أن النفقات الصغيرة متى تكررت انتهت إلى محق الثروات. لا يلتفت المرء إلى ما يلحقه من الخسائر لأنها لا تصيبه البتة جملة. إنها تعزب عن المشاهدة وتخدع الذهن، مثلها مثل إشكال السفسطائيين هذا: «إذا كان أي جزء صغير فالكل يجب أن يكونه»، وهذا معنى حق بالجزء باطل بالجزء، لأن الموضوع أي الكل نفسه ليس صغيراً لكنه مركب من أجزاء صغيرة. فيلزم حينئذ هاهنا أولاً اتقاء الشر من أصله وثانياً لا ينبغي الاستسلام لهذه الخدع وتلك السفاسط التي تمد للشعب مداً. فالحوادث حاضرة لتأثيمها على رؤوس الأشهاد.

٣ ــ غير أنه يمكن الاقتناع بأن كثيراً من الأرستقراطيات بل بعض

الأوليغرشيات ليست مدينة ببقائها لأحكام دستورها بمقدار ما هي مدينة به لبصارة الحكام في سلوكهم سواء نحو المواطنين البسطاء أو نحو زملائهم فإنه يصرفون عنايتهم إلى اجتناب كل ظلم نحو أولئك الذين هم مبعدون عن الخدمة العامة لكنهم لا يفوتهم أبداً دعوة الرؤساء منهم إلى تصريف الشئون، حذرين من أن يجرحوا المواطنين فيما يتوهمون لأنفسهم من الاعتبار، أو الجماعات في منافعهم المادية، محتفظين على الخصوص فيما بينهم ونحو جميع الذين يعاونونهم في الإدارة بالأساليب الديمقراطية البحتة لأن بين المتساوين مبدأ المساواة هذا الذي يراه الديمقراطيون في سيادة الأكثرية ليس عادلاً فحسب بل هو أيضاً نافع.

٤ ــ فإذا كان أعضاء الجمهورية حينئذ كثير العدد فيمكن أن تكون عدة من الأنظمة التي يسيرون على مقتضاها كلها شعبية فمثلاً وظائف الحكام لا تلبث إلا ستة أشهر يستطيع الأوليغرشيون جميعاً فيما بينهم أن يباشروها كل بدوره لما أنهم كلهم متساوون يؤلفون شعباً على نحو ما. وهذا حق إلى حد أنه يمكن أن يقوم من بينهم ديماغوجيون كما قلت. إن هذه المدة القصيرة للوظائف هي فوق ذلك وسيلة لاتقاء الأقليات العنيفة في الأرستقراطيات وفي الأوليغرشيات ومتى كان بقاء للمرء في الوظيفة زمناً قصيراً فليس من السهل أيضاً أن يأتي الشر كما لو بقي فيها مدة طويلة. إن المدة المستطيلة للسلطان هي وحدها التي تجلب الطغيان إلى الدول الأوليغرشية والديمقراطية فإما أن يكون من ناحية أو من أخرى مواطنون أقوياء يهدفون إلى الطغيان هاهنا الديموغاجيون وهناك أعضاء الأقلية الوراثية وإما أن يكونوا هم الحكام الذين خولوا سلطاناً عظيماً بعد أن استمتعوا به زماناً طويلاً.

٥ ــ تحتفظ الدول ببقائها لا لأن أسباب الخراب بعيدة فحسب بل أحياناً أيضاً لأن تلك الأسباب راهنة فيحملهم الخوف حينئذ على أن يضاعفوا الاهتمام بالشئون العامة. من أجل ذلك يرى الحكام الذين يهمهم البقاء على الدستور واجباً عليهم أن يفترضوا الأخطار البعيدة وشيكة الوقوع جداً فيمهدوا الفزع من هذا القبيل بحمل المواطنين على اليقظة كما تكون الحال عند خطر ليلي فلا يفرون من رعاية المدينة ومراقبتها. وفوق ذلك ينبغي دائماً بالوسائل المشروعة اتقاء المعارك والخصومات بين المواطنين الأقوياء وتنبيه أولئك الذين هم خارج المعركة قبل أن يشاطروا فيها شخصياً. غير أن تعرف أعراض الشر على هذا

الوجه ليس من عمل العقل العامي، بل لا تكون تلك الحصانة إلا لرجل دولة.

٦ ـ في الأوليغرشية وفي الجمهورية لأجل منع الثورات التي قد تثيرها قيمة النصاب حينما تبقى ثابتة عند الزيادة للنقد تحسن إعادة النظر في هذه القيم بموازنتها بالماضي إما في كل سنة في الدول التي فيها النصاب سنوي وإما في كل ثلاث سنين أو خمس في الدول الكبرى. فإذا زادت الإيرادات أو نقصت بموازنتها بتلك التي استخدمت بادىء الأمر قاعدة للحقوق السياسية فينبغي أن يجيز القانون رفع النصاب أو خفضه رفعة بالنسبة لمستوى الثروة العامة إذا نمت وخفضه بمقياس قانوني إذا نقصت.

٧ ـ فإذا أهمل هذا الاحتياط في الدول الأوليغرشية والجمهورية نشأت عما قريب هاهنا الأوليغرشية وهنالك حكومة أقلية وراثية وعنيفة. أو خلفت الديماغوجية الجمهورية، والجمهورية أو الديماغوجية الأوليغرشية نقطة هامة أيضاً للديمقراطية والأوليغرشية أو بكلمة واحدة لكل حكومة، وهي أن يلتفت إلى أنه لا تقوم في الدولة قائمة لأي استعلاء مجاوز حدود التناسب: إنما هي أن تعطي الوظائف قليلاً من الأهمية وطويلاً من المدة فذلك خير من أن نترك لها دفعة واحدة سلطة واسعة المدى، لأن السلطان مفسد وكل الناس ليسوا خلقاء باحتمال الإقبال والرفعة. فإذا لم يمكن تنظيم السلطان على هذه القواعد فلا أقل من أنه يجب الاحتراس من استرجاعه مرة واحدة كما أعطى بلا تبصر، وينبغي حصر مداه شيئاً فشيئاً.

٨ ـ غير أنه إنما يكون على الخصوص بنص القانون نفسه أن يحسن اتقاء هذه الرفعات التي ترتكز على سعة الثراء، أو على قوى حزب كثير العدد، وحينما لا يمكن منعها من أن تتكون فلا بد من العمل بحيث أنها تذهب فتبسط أهميتها في الخارج. ومن جهة أخرى لما أن التجديدات يمكن أن تتسرب بادىء الأمر في أخلاق الأفراد وعاداتهم فينبغي خلق وظيفة تكلف مراقبة أولئك الذين معيشتهم غير متفقة مع الدستور. ففي الديمقراطية بواسطة المبدأ الديمقراطي، وفي الأوليغرشية بواسطة المبدأ الأوليغرشي وربما ينطبق هذا النظام فيما بعد على جميع الحكومات الأخرى على السواء، ولأسباب مشابهة ينبغي ألا يغرب عن

النظر أبداً تكاثر اليسر والثروة الذي قد يصيب الطبقات المختلفة للجماعة، ووسيلة اتقاء الشر هي أن يوكل السلطان وإدارة الشئون إلى العناصر المعارضة للدولة، وأعني بالعناصر المعارضة للناس الممتازين والعامة من جهة ومن الأخرى الفقراء والأغنياء، وينبغي العناية إما بإدماج الفقراء والأغنياء إدماجاً تاماً وإما بزيادة الطبقة الوسطى فإنما هو هكذا تمنع الثورات التي تتولد من اللامساواة.

٩ ــ وإليك موضوعاً رئيسياً في كل دولة: ينبغي إحسان العمل بحيث تكون الوظائف العامة بالتشريع أو بأية وسيلة أخرى فعالة، لا تغني أبداً أولئك الذين يشغلونها، وهذا في الأوليغرشيات على الخصوص، وهو من الأهمية بمكان رفيع. فإن كتلة المواطنين لا يحنقون من شيء حنقهم من إبعادهم عن الوظائف إبعاداً يمكن أن يجزي عنه عندهم بميزة تفرغهم لأعمالهم الخاصة، وأنه ليثير غضبهم أن يظنوا أن الحكام يختلسون الأموال العامة، لأنه حينئذ يكون لديهم سبب للشكوى ماداموا محرومين معاً السلطان والكسب الذي يؤتيه.

١٠ ــ إن إدارة شريعة متى أمكن إنشاؤها هي ذاتها الوسيلة الوحيدة لكي تقترن في الدولة الديمقراطية بالأرستقراطية أعني أن يؤتى المواطنون الممتازون والعامة كل ما يطمح إليه هؤلاء وهؤلاء. وفي الواقع المبدأ الشعبي هو تمكين الجميع من الوصول إلى الوظائف، والمبدأ الأرستقراطي إنما هو أن توكل الوظائف إلى المواطنين الفضلاء. هذا التأليف يتحقق إذا كانت الوظائف ليست ذوات مكاسب. فالفقراء الذين ليس لهم منها مكسب لا يرغبون في السلطة ويؤثرون التفكير في منافعهم الخاصة. يستطيع الأغنياء قبول السلطة لأنهم لا حاجة بهم إلى أن تضاف الثروة العامة إلى ثروتهم وعلى هذا الوجه أيضاً يثري الفقراء بأن يتفرغوا لشؤونهم الخاصة والطبقات العليا لن تكون البتة مضطرة إلى الخضوع لإناس لا مكانة لهم.

١١ ــ على أنه لأجل اتقاء تبديد الإيرادات العامة ينبغي أن تكون المحاسبة على الأموال العامة بمحضر من المواطنين مجتمعين وتعلق منه نسخ في القبائل والبطون والمقاطعات، ولكي يكون الحكام نزهاء يعني القانون بتشريف أولئك الذين يمتازون بحسن إدارتهم.

في الديمقراطيات ينبغي أن يمنع التذرع إلى تقسيم أموال الأغنياء بل يمنع حتى توزيع الغلات. وهذا ما قد حدث في الدول بوسائل متلوية. ومن الخير ألا يخول الأغنياء، حتى متى سألوا، حق إعانة النفقات للعامة متى كانت عظيمة لكن غير ذات فائدة حقيقية مثل التمثيلات المسرحية والأعياد بالمشاعل والنفقات الأخرى من هذا القبيل.

١٢ ـ أما في الأوليغرشيات فالأمر على الضد من ذلك، يجب أن تكون رعاية الحكومة للفقراء على أقصى الغاية كما ينبغي أن يوكل إليهم من الوظائف ماله مرتب. ينبغي أن يعاقب الأغنياء على ما يقع منهم من الأذى على الفقراء بأشد قسوة مما يقع من أذى الفقراء على الأغنياء. للمذهب الأوليغرشي نفع كبيراً أيضاً من أن تكسب المواريث بحق الولادة وحدها دون أن تكون على سبيل الهبة وأنه لا يمكن أبداً أن يجمع بين عدة منها. وفي الواقع أن هذه الوسيلة تميل الثروات إلى الاستواء وبها يبلغ عدد عظيم من الفقراء حالة الرخاء.

١٣ ــ ثمة نظام نافع على السواء للأوليغرشية وللديمقراطية هو أن تكفل المساواة بين الإيثار بجميع الوظائف التي ليست من الأهمية للدولة بمكان للمواطنين الذين ليس لهم في السلطة السياسية إلا حظ ضئيل: ففي الديمقراطية للأغنياء وفي الأوليغرشية للفقراء أما تلك المناصب العليا فإنها يجب أن تكون كلها أو جلها موكولة إلى أيدي المواطنين الذي يتمتعون بالحقوق السياسية دون سواهم.

١٤ ــ مباشرة المناصب العليا تقتضي من أولئك الذين يشغلونها صفات ثلاثة الأولى استمساك مخلص بالدستور والثانية كفاية عظمى لتصريف الشئون والثالثة فضيلة وعدل مناسبان، في كل نوع من الحكومة، للمبدأ الخاص الذي عليه أسست، لأنه ما دام الحق متغيراً بحسب الدساتير المختلفة قبلي بالضرورة أيضاً أن يتغير العدل في كل واحد منها، هاهنا تعرض مسألة، كيف يختار الموظف ويعين متى كانت كل هذه الصفات غير مجتمعة في الفرد عينه، مثلاً إذا كان المواطن الفلاني الموصوف بمهارة حربية كبرى فاقد الذمة وقليل الإخلاص

للدستور، وإذا كان المواطن الفلاني الآخر نزيهاً جد النزاهة ونصيراً مخلصاً للدستور ولكنه ليس من الكفاية الحربية على شيء، فأيهما يختار؟

١٥ ــ ينبغي فيما يظهر، العناية هاهنا بتعرف أمرين: ما هي الصفة العامية وما هي الصفة النادرة. ففيما يتعلق بالقائد ينبغي النظر إلى التجربة أولى من النظر إلى طهارة الذمة، لأن طهارة الذمة تلغي بسهولة وكثرة دون الحذق الحربي. ولأمانة الخزانة العامة الأوفق اتخاذ سبيل آخر. فإن الوظائف الخازن تقتضي من طهارة الذمة ما ليس لأكثر الناس في حين أن مقدار الذكاء الضروري للقيام بها أمر عام جداً. لكن أفيمكن أن يقال أيضاً إذا كان مواطن مليء بالكفاية والاستمساك بالدستور ففيم يطلب إليه فوق ذلك من الفضيلة؟ أليس حسبه حينئذ الصفتان اللتان له ليحسن عملاً؟ كلا بلا شك، لأن هاتين الصفتين الساميتين يمكن أن يجمع بينهما وبين شهوات لا رادع لها. الناس في مصالحهم الخاصة التي يعرفونها ويحبونها لا يحسنون أن يخدعوا أنفسهم كما ينبغي، فمن إذاً الذي يضمن أنهم لا يفعلون كذلك أحياناً متى كان بصدد المصلحة العامة؟

١٦ ــ على العموم كل ما في القانون، بحسب نظرياتنا، ومبدأ الدستور عينه، فهي أساسي لحفظ الدولة، غير أن الموضوع الأهم إنما هو كما كررنا مراراً، جعل فئة المواطنين التي تريد ثبات الحكومة أشد قوة من التي تريد سقوطها. وينبغي فوق ذلك الحذر كل الحذر من إهمال ما تهمله اليوم كل الحكومات وهو الاعتدال في جميع الأشياء. فكثير من النظم الديمقراطية في الظاهر، هو على التحقيق ما يدمر الديمقراطية، وكثير من النظم، الأوليغرشية في الظاهر، يدمر الأوليغرشية.

١٧ ــ متى ظن المرء أن به المبدأ الوحيد للفضيلة السياسية فإنه يدفع به في عماية إلى الإفراط. ولكن الخطأ غليظ. في وجه الإنسان الأنف مع أنه انحرف عن الخط المستقيم الذي هو الأجمل ليقترب من أن يكون أمتن أو أفطس يمكن مع ذلك أن يبقى كما هو جميلاً ومقبولاً، لكن متى اندفع هذا الانحراف إلى الإفراط فإنما ينزع بديا من هذا الجزء المقياس الحق الذي يجب أن يكون له ثم يفقد كل مظهر للأنف بامتداداته الذاتية الفظيعة وبالامتدادات الصغيرة للأجزاء

المجاورة له. وتلك ملاحظة يمكن انطباقها على كل جزء من أجزاء الوجه على سواء، فالأمر هو على الإطلاق بعينه فيما يتعلق بأنواع الحكومات.

١٨ ـ الديمقراطية والأوليغرشية مع ابتعادهما عن الدستور الكامل يمكن مع ذلك أن تكونا منظمتين تنظيماً كافياً لحفظهما. ولكن الناس يغلون في مبدأ إحداهما والأخرى فيجعلون منها بدياً حكومات أسوأ، وينتهي بهم الأمر إلى ردهما إلى أن تكون حكومات بعد. ينبغي أن يعرف الشارع ورجل الدولة أن يميزا في الإجراءات الديمقراطية أو الأوليغرشية، تلك التي تحفظ الديمقراطية أو الأوليغرشية وتلك التي تخربهما. فليست واحدة من هاتين الحكومتين تستطيع أن تكون وأن تبقى دون أن تشتمل في باطنها على أغنياء وفقراء. لكن إذا تقررت المساواة في الثروات فالدستور هو ضرورة غير، وإذ يراد القضاء على القوانين التي قصد بها إلى بعض أولي التفوق السياسي يقضي معها على الدستور نفسه.

١٩ ـ ترتكب الديمقراطية والأوليغرشيات هاهنا خطأ كبيراً على السواء. ففي الديمقراطيات حيث العامة لها أن تسن القوانين نهائياً يقسم الديماغوجيون دائماً المدينة بهجماتهم المستمرة على الأغنياء إلى معسكرين في حين أنهم يجب عليهم في خطبهم ألا يظهروا إلا بمظهر المشغولين بمنفعة الأغنياء كذلك في الأوليغرشيات ينبغي للحكومة أن تظهر بأنها لا أهداف لها إلا منفعة الشعب. ويجب على الأوليغرشيين على الخصوص أن يعدلوا عن حلف أيمان كالتي يحلفونها اليوم. وإليك الأيمان التي تحلف في بعض الدول في أيامنا: «لأكونن عدواً مقيماً للشعب، ولأعملن له الشر بقدر ما أستطيع» كان ينبغي أن يكون الأمر على وجه مضاد كل التضاد، وكان أولى أن يتخذ وجه مستعار في أن يقال جهرة في الأيمان من هذا القبيل: «لا أوذي الشعب أبداً».

٢٠ ـ إن أهم النقط التي تكلّمنا عليها لاستقرار الدول، ولو أنها في أيامنا مهملة في كل مكان هي مطابقة التربية لمبدأ الدستور وأن أنفع القوانين، أي القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين، تصير لغواً إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادىء السياسية الديمقراطية في الديمقراطية والأوليغرشية لأنه ينبغي

أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن حسن السلوك فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام.

٢١ ــ إن تربية مطابقة للدستور ليست هي التي تهدي إلى فعل كل ما يرضي إما أعضاء الأوليغرشية وإما أنصار الديمقراطية، إنما هي تلك التي تهدي إلى استطاعة العيش في ظل حكومة أوليغرشية أو في ظل حكومة ديمقراطية. وفي الأوليغرشيات الحالية يعيش أبناء أصحاب السلطان في الرخاوة في حين أن أبناء الفقراء الذين يحيون بالعمل والتعب يكسبون الرغبة في إثارة الثورة والقدرة عليها.

٢٢ ــ في الديمقراطيات وعلى الخصوص في تلك التي دستورها أدخل ما يكون في الديمقراطية يساء فهم منفعة الدولة لأن فيها يفهم معنى الحرية فهماً فاسداً، فعلى حسب الرأي العام الشيمتان المميزتان للديمقراطية هما سيادة الأكثرية والحرية. المساواة هي الحق العام، وهذه المساواة هي بالضبط أن إرادة الأكثرية هي السائدة. ومن ثم تندمج الحرية والمساواة في الرخصة لكل أحد أن يفعل ما يشاء: كل على هواه، كما يقول أوربييد وهذا مذهب بين الخطر. لأنه لا ينبغي أن يخيل للمواطنين أن عيشة وفقاً للدستور هي عيشة استعباد، بل على الضد يجب على المواطنين أن يجدوا فيها حماية وسعادة.

لقد عددنا حينئذ على وجه تام تقريباً أسباب الثورات والدمار والسلام والاستقرار للحكومات الجمهورية جميعاً.

١٦ ــ من الفلسفة السياسية في الإسلام

مقدمة عامة:

قبل أن نبدأ حديثنا عن المشكلة السياسية، نود أن نشير إلى أمر هام وجوهري، ولعله من السمات التي تميز الإسلام من الفلسفة اليونانية بوجه خاص، وأقصد بذلك نظرة الإسلام نفسه إلى «الإنسان»: حقوقه، وواجباته، مساواته بالآخرين، موقفه من التعليم والاقتصاد وغير ذلك... إلخ فمن الضروري بمكان، قبل عرضنا لنماذج من المشكلة السياسية عند المسلمين، أن

نشير بإيجاز إلى موقف الإسلام من تكريمه الإنسان. لأن هذا الموقف لم يختلف بشأنه المعتزلة والأشاعرة والخوارج وغيرها من فرق.

فمن جهة مساواة الإسلام للناس جميعاً نجد أن الدين الإسلامي لا يقر القول بأن الناس «معادن» كما ذهبت الفلسفة اليونانية. ولا يقول بوجود عبيد بالفطرة وآخرين سادة بالفطرة كما أنه لا يقر أن بعض النفوس تولد عالمة بالفطرة أو جاهلة بالفطرة. فمن هذه النواحي كلها نجد أن الإسلام واضح وضوحاً لا لبس فيه حيث يسوي بين الطبائع الإنسانية. فالإنسان كإنسان، لا يفضل هذا أو ذاك ولا يمتاز عنه من جهة الحسب والنسب والخلقة بل والطبيعة بوجه عام. وفي هذا يقول القرآن الكريم ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً. . .﴾ كذلك نجد قول الحق ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير. . .﴾ وكذلك ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهُم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾.

في مثل هذه الآيات، وغيرها، يشير الحق جل شأنه إلى أن النفوس الإنسانية واحدة وأن الناس يردون في النهاية إلى رجل واحد وامرأة واحدة، وأن النفوس الإنسانية بعضها من بعض، فالمرأة من الرجل والرجل من المرأة، والأبيض من الأسود والأسود من الأبيض. لهذا فإن الفضل بين الناس لا ينبغي أن يتعلق بالمولد أو اللون أو الشكل أو النسل. . . بل ينبغي أن يتعلق بأمر آخر يلحق الإنسان كالعلم والأخلاق والكفاءة والوفاء والإخلاص. . . إلخ.

ولقد جاءت السنة النبوية لتؤكد النص الديني، حيث ذكر الرسول عليه السلام: «. . . أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب. وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت اللهم فاشهد. ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب» فالرسول الكريم يذكر أن الناس سواسية كأسنان المشط لا

فضل لواحد منهما على الآخر إلا بالتقوى التي تنعكس على موقف الفرد من الآخرين: الله والناس .

ولقد ترتب على تسوية الإسلام بين الناس حالة فطرتهم تسويته بينهم في كل الحقوق والمسئوليات. بحيث نجد أن الإسلام يعامل الناس جميعاً معاملة موضوعية عادلة دون تفرقة بينهم. فالفرد داخل الدولة الإسلامية له كل حقوق أخيه المسلم وعليه أيضاً كل مسئوليات أخيه المسلم. فلم يفرق، من هذه الجهة، بين قريب وبعيد، ولا بين شريف ووضيع، ولا بين أهل البيت وبين غيرهم. . . إلخ. يقول الحق سبحانه ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعماً يعظكم به . . .﴾ ويقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وأن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً. . .﴾ ويقول سبحانه: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا﴾ أي أنه لا ينبغي للمرء المسلم أن يحيف عن الحق لكراهيته لأحد المتخاصمين. لأن العدل شيء والميل والهوى شيء آخر. ولهذا طلب الإسلام من المرء ان يعتمد في تحكيمه بين الناس على العقل في المقام الأول.

وجاءت السنة الكريمة لتؤكد على ما سبق أن أكد عليه النص الديني، حيث يقول الرسول: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها. . .». ويقول الخليفة الأول لرسول الله . . . «إلا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه» وجاء عمر فأوصى من بعده بقوله: «اجعل الناس عندك سواء، لا تبال على من وجب الحق، ثم لا تأخذك في الله لومة لائم، وإياك والمحاباة فيما ولاك الله».

ولقد انعكس ذلك على عدة مجالات كثيرة:

فقد جعل الإسلام حق العلم مكفولاً لكل الناس بغض النظر عن هويتهم ومشاربهم. وغني عن البيان أن أول آية نزلت على الرسول الكريم كانت تحثه،

ومن ثم تحث من يتبعه، على العلم ﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾. كذلك نجد أن الدين الإسلامي يشير إلى أنه لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. لأنَّ العلماء أكثر الناس معرفة وخشية لله. لذلك نص الرسول الكريم على أن تعلم العلم فريضة على كل مسلم... حتى ولو كان هذا العلم في الصين. فلا ينبغي أن يبخل المرء بماله وجهده ووقته في سبيل تحصيل العلم.

ومن عظمة الإسلام أنه لم يفرق، في مثل هذه الحقوق الأساسية بين الرجل وبين المرأة. فالتعليم والحياة والملكية وحرية الرأي كلها حقوق كفلها الإسلام للإنسان: ذكراً كان أو أنثى وفي هذا إشارة إلى أنه لم يذهب إلى أن المرأة مخلوق ناقص أو أنها إنسان من الدرجة الثانية، أو أنها أقل عقلاً من الرجل كما تقول الفلسفة اليونانية. إن الإسلام أنصف «الإنسان» بغض النظر عن نوعه ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن...﴾ ويقول سبحانه: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً...﴾.

كذلك سوى بينهما في حالة القصاص ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...﴾ ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾.

بل إن الإسلام أوضح أنه من حق الزوجة أن تحتفظ باسمها وباسم أسرتها إذا تزوجت. وفي هذا إشارة إلى محافظة الإسلام على هوية المرأة وحفظ كرامتها. كذلك لواضح أنه ليس من حق الزوج أن يتصرف فيما تملك زوجته إلا بإذنها ورضاها. كما أنه لا يحق للزوج أن يعيد أخذ أمواله من المرأة إذا طلقها لأن ذلك أضحى ملكاً لها لا له ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً...﴾.

كذلك انعكست تسوية الإسلام بين الناس حالة فطرتهم على موقفه الخاص بالناحية المادية أو إن شئت الاقتصادية، بحيث نجد أن الدين الإسلامي

يقر بالملكية الفردية والملكية الجماعية في وقت واحد، لكنه لم يطلق العنان لا للفرد ولا للدولة حتى يسيطر الواحد منهما على الآخر سيطرة كاملة. فلا ينبغي أن يضحي بالفرد في سبيل الجماعة بغير حق، ولا ينبغي أيضاً أن يضحي بالجماعة في سبيل حاكم طاغية أو مستبد. لقد أقر القرآن الملكية الفردية لأنه أراد أن يحث الفرد على استثمار طاقاته الخلاقة بحيث لا يحدث للنجباء والمجدين إحباط إذا سوى بينهم وبين القاعدين والكسالى. فالاختلافات الفردية لا بد أن يترتب عليها اختلاف أيضاً في الأوضاع الاجتماعية. فلا ينبغي أن يسوي بين العامل وبين العاطل، لا ينبغي أن يسوي بين المجتهد وبين الكسول. لا ينبغي أن يسوى بين الوطني المخلص وبين المتقاعس عن آداء واجباته وقد سنَّ الإسلام القوانين التي تحرِّم الاعتداء على الملكية الفردية.

يقول د. علي عبد الواحد وافي في كتابه «حقوق الإنسان في الإسلام» «إن شريعة الإسلام قد وصلت في مبلغ حرصها على تقرير المساواة بين الناس في شئون الاقتصاد إلى شأو رفيع لم تصل إلى مثله ولا إلى ما يقرب منه أية شريعة أخرى من شرائع العالم قديمة وحديثة. وإن النظم التي وضعها الإسلام في شئون الاقتصاد نظم مثالية حكيمة. فهي تقر بالملكية الفردية وتحيطها بسياج من الحماية وتذلِّل أمام الفرد سبل التملك والحصول على المال وتشجع على العمل وتعطي كل مجتهد جزاء اجتهاده من ثمرات الحياة الدنيا وتفسح المجال أمام المنافسة والرغبة في التفوّق والطموح فتحقق بذلك تكافؤ الفرص بين الناس في هذه الميادين.

ولكنها من جهة أخرى تقلِّم أظافر رأس المال وتجرِّده من وسائل السيطرة والنفوذ بدون أن تشل حركته وتعوقه عن القيام بوظيفته بوصفه عاملاً هاماً من عوامل الإنتاج وتعمل على استقرار التوازن الاقتصادي وتقليل الفروق بين الطبقات وتقريبها بعضها من بعض وتحول دون تضخم الثروات ودون تجمعها في أيد قليلة. وهي من جهة ثالثة تقيم العلاقات الاقتصادية بين الناس على دعائم متينة من التكافل والتعاون والتواصي بالبر والعدل والإحسان وتضع أمثل نظام للضمان الاجتماعي وتكفل لكل فرد حياة إنسانية كريمة، فتقي بذلك العالم شرور الرأسمالية الباغية والشيوعية الهدامة».

كذلك انعكس هذا الموقف النبيل من الإسلام تجاه الإنسان على طريقة اختيار الحاكم وتنصيبه. ويكفي أن نشير هنا، في البداية، إلى أنه لا النص الديني ولا السنة قد عينا أو أشارا أو نصا على شخص بعينه. وهذا يتضمن، بطبيعة الحال أن اختيار الحاكم أمر ينبغي أن يترك لكل الأمة الإسلامية بحيث يعبر هذا الاختيار عن رأي الأغلبية الساحقة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ و ﴿أمرهم شورى بينهم﴾. لذلك نجد أنه بعد وفاة الرسول تم اختيار المسلمين لأبي بكر ومبايعته. وكذلك الحال مع كل من عمر وعثمان وعليّ. صحيح أن أبا بكر قد رشّح عمراً خليفة له، لكنّا نرى أن أبا بكر كان يعبِّر أولاً عن رأيه، أو إن شئت كان يدلي بصوته فيمن يخلفه. كذلك فإن ترشيحه لعمر بن الخطاب لم يكن أمراً نهائياً. بمعنى أنه لو لم يوافق الصحابة على ترشيح أبي بكر لعمر ما صح أن يتولى عمر الخلافة بعد أبي بكر.

وهذا الموقف العظيم من الإسلام ورسوله يتضمن أيضاً موقف هذا الدين الجديد من الحرية السياسية. بمعنى أنا نجد ـ فيما يتعلق بالعقيدة الدينية ـ لم يجبر الإسلام الناس على دخول الإسلام ﴿فذكّر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ وكذلك ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. . ﴾ وكذلك ﴿يا محمد إنك لن تهدي من أحببت﴾ كل ذلك يبني حرية العقيدة وقد امتد ذلك أيضاً إلى حرية المسلم السياسية. فله الحق، كل الحق، في أن يختار خليفته. وله كل الحق في أن يعترض على هذا أو ذاك. ولم يعرف الإسلام، من هذه الجهة، ما يسمى بالعزل السياسي. أقصد لم يجعل حرية اختيار حاكم المسلمين قاصرة على فئة دون فئة.

ولم يكن للمسلمين حق في اختيار الحاكم فحسب، بل كان لهم أيضاً الحق في متابعته ومراقبته بحيث لو حاد عن الصواب نبهوه وقوموه، وإذا تمادى في حيفه عزلوه واستبدلوا به من هو أفضل منه. وفي هذا نجد الصديق أبا بكر يقول: «أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق أعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني. أطيعوني ما اطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم».

كذلك لا يغيب عنا قول عمر بن الخطاب «أيها الناس من رأى فيّ اعوجاجاً

فليقوّمه». فتقدم إليه رجل وقال: «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا». فرد عليه عمر قائلاً: «الحمد لله أن كان في أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بالسيف».

بقي في نهاية هذه المقدمة أن نتساءل: لماذا لم يذكر القرآن أصول الخلافة؟ ولم لم تبين السنة شروطها وأوصاف من يكون خليفته؟

وفي إجابته عن هذه التساؤلات قال الإمام محمد أبو زهرة: «إن القرآن الكريم قد وضع للحكم الإسلامي أصولاً ثلاثة:

العدالة، الشورى، ثم الطاعة لأولياء الأمر فيما أحب المؤمن وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة. وإن الآيات الدالة على «العدل» ثابتة قائمة لا مجال للشك في دلالتها القوية القاطعة.

وأما «الشورى» فقد أمر بها النبي ﷺ، وهو الذي كان يخاطب من السماء: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى علّمه شديد القوى﴾ وقد قال تعالى في أمر النبي بالشورى ﴿وشاورهم في الأمر﴾. وجعل الشورى أصلاً عاماً لكل شئون المسلمين فيما لا يرد فيه نص، فقال تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

والطاعة قد ثبتت بنص القرآن. فقد قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾.

بهذه الأصول الثلاثة بنيت الشريعة الدعائم التي يقوم عليها الحكم الإسلامي وإن الشورى، التي هي أساس الاختيار للحاكم ومراقبة سلطانه ومدى ماله من حقوق، تختلف باختلاف البيئات والشعوب والأحوال العارضة للناس. فتعيين طريق خاص لها غير سائغ ولا مقبول. ولذلك لم يعين النبي ﷺ لها طريقاً خاصة ولا نظاماً ثابتاً لاختلاف أمثل النظم باختلاف الشعوب.

وليس الحاكم المختار اختياراً شورياً مطلقاً في حكمه، بل هو مقيد أولاً بالأحكام الدينية، وأن تنفيذها أول مقاصد الحكم كما نوهنا، وهو ثانياً مقيد بالشورى، فلا بد أن يكون بجواره من يشير عليه، بل من يلزمه جانب الصواب».

هذه إشارة عامة إلى المبادىء الرئيسية التي ينبغي أن توضع في الحسبان ونحن نسعى إلى عرض بعض الآراء المنتخبة من الفكر السياسي عند المسلمين.

١ ـ فسلفة الفارابي السياسية

الفارابي أحد الفلاسفة الإسلاميين الذين أفادوا من الفلسفة اليونانية إلى حد كبير للغاية.

ففي مجال السياسة هنا سوف نجد أن الفارابي أيضاً قد أفاد من أفلاطون وأرسطو في تشكيل مدينته الفاضلة. وقد جاءت آراء الفارابي السياسية متسقة مع اتجاهه الفلسفي العام. وبطبيعة الحال سوف نجد أن الفارابي قد ربط آراءه السياسية بالدين من جهة، وبفلسفته العامة من جهة أخرى. لأنه رأى أن السياسة لا تنفصل عن الدين، وأن الإسلام جاء يعالج الأمور الدينية والدنيوية. بل إن المسائل الدينية في الأخرة مرتبطة بالسلوك الدنيوي. فالثواب والعقاب في الآخرة قائم على ما فعله الإنسان في هذه الحياة.

يعالج الفارابي المشكلة السياسية من منطلق أساسي وهام هو الحديث عن الإيمان بالله وبيان صفاته وعظمته... إلخ.

فمعالجته للمشكلة السياسية تقتضي الإيمان (بالعقل) بوجود الله. وهذا واضح من أن مشكلة الألوهية قد احتلت مكانة كبيرة في أهم أعماله السياسية، وأقصد كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة». أي أن الفارابي قد سعى إلى تنظيم الكون والمجتمع معتمداً على تصوراته الدينية في المقام الأول. فقد تحدث عن الله وصفاته وأفعاله. وتحدث عن نظرية الفيض والصدور وعن العقول بما في ذلك العقل الفعّال. وتحدث عن نظرية الاتصال التي تعني عنده أيضاً نظرية السعادة. كذلك تحدث عن النفس وصلتها بالبدن وبيان جوهريتها... إلخ كل هذه مسائل أثارها الفارابي وقدم رأيه فيها قبل الحديث عن آرائه السياسية.

ومع أن الفارابي قد أفاد، كما سنرى، من الفلسفة اليونانية إلا أنه لم يجار حكماء اليونان في كل ما قالوه، بحيث نجد أنه هنا رفض بعض الآراء المتطرفة التي أدلى بها أفلاطون وأرسطو.

فالفارابي يرفض شيوعية المال والنساء والأبناء التي نادى بها أفلاطون، لأن هذا لا يتفق لا مع عقله ولا مع دينه. كذلك نجد أن حديثه عن رئيس المدينة حديث متميز عن حديث أفلاطون والفارابي أيضاً لم يقل بوأد الأبناء المشوهين كما ذهب أرسطو ولم يقل بنظام الرق الذي دعا إليه معظم اليونانيين.

يبدأ فيلسوفنا حديثه ببيان أن الإنسان مدني بالطبع فالإنسان حيوان اجتماعي كما ذهب أرسطو. ولن يستطيع المرء أن يحقق سعادته إلا من خلال اجتماعه مع أقرانه... إن المدينة الفاضلة هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة... ولذلك نجح الإنسان في أن يعمر الأرض لتعاونه مع أخيه الإنسان. وما كان يمكن للإنسان أن يستمر على وجه الأرض ويعمرها لو أنه عاش بمعزل عن الآخرين إن الإنسان مفطور على الاجتماع لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه ويرفض الفارابي في هذا الصدد الزعم بأن الاجتماع تم عن طريق القهر والغلبة والسيطرة، لأن اجتماعاً هذا شأنه وهذه هي أسسه لن يؤدي في النهاية إلى الخير والسعادة فضلاً عن أن دوامه أمر محال.

وقد تحدث الفارابي عن الجماعات فقسمها إلى قسمين: جماعات كاملة وجماعات غير كاملة.

أما الجماعات الكاملة فقد تكون كبيرة كاجتماع الجماعات كلها في المعمورة، وقد تكون متوسطة كوجود الأمة في المعمورة وقد تكون صغيرة كوجود المدينة في الأمة.

أما الاجتماعات غير الكاملة فهي كالقرية والمحلة والاجتماع في سكة أو منزل. وعنده أن الخير، كل الخير، يكمن في الجماعات الكبرى يليها الصغرى فالأصغر التي يرى أن الحد الأدنى في الفضل يكون في المدينة.

والفارابي بهذا إنما يختلف عن حكماء اليونان من جهة أنهم كانوا يتحدثون عن المدينة بحسبانها دولة قائمة بذاتها، وكانوا يذهبون إلى أنه كلما قل عدد سكان المدينة (الدولة) كلما كانت أفضل. ومن جهة أخرى فإن الفارابي برأيه السابق هذا إنما يكون قد سبق عصره حيث إنه دعا بذلك في فترة مبكرة إلى اتحاد

الأمم تحت راية ما يسمى الآن بالأمم المتحدة. فهو يرى أن السعادة، سعادة الجنس البشري، أمر ليس مستحيلاً، بل هي مشروع يمكن أن يتحقق إذا تضافرت الجهود وأخلصت النفوس. فتعاون المدن بعضها وبعض وتعاون الأمم يؤدي في النهاية إلى وحدة المعمورة وتحقيق السعادة للإنسان.

وقد شبه الفارابي المدينة الفاضلة بالإنسان من حيث إن الإنسان يتألف من مجموعة من الأعضاء. وهذه الأعضاء كلها هامة لكمال البدن. لكن لا شك أنها تتفاوت في الأهمية. فالقلب هو كل ما في الأمر بالنسبة للإنسان. إنه المركز وترتبط به الأعضاء الأخرى. وهناك أعضاء أقرب إلى القلب من غيرها. وهذه الأعضاء القريبة من القلب تخدمه مباشرة. وإلى جانب هذه الأعضاء القريبة توجد أعضاء أخرى تليها في المرتبة. وهذه الأخيرة تخدم السابقة عليها، كما أنها مخدومة من قبل الأعضاء الأقل منها... وهكذا حتى نصل إلى أعضاء تخدم غيرها فحسب. ومن الواضح أن القلب هنا هو الرئيس والأعضاء الأخرى هي مرؤوسة له. فهي تخدم دون أن تراس وتعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء البدن. فالذين يلازمون الرئيس يسهرون على خدمته وهؤلاء في المرتبة الأولى. تليهم الرتبة الثانية أولئك الذين يسهرون على خدمة الطبقة الأولى... إلخ.

ويتحدث الفارابي هنا عن رئيس المدينة حيث ذهب إلى أنه يماثل القلب بالنسبة للإنسان. فرئيس المدينة هو أفضل وأهم عضو فيها. ويتحدث الفارابي هنا عن أنه ينبغي أن يكون أحكم الناس وأفضلهم قدرة على فهم الأمور الدينية والدنيوية. وقد أسرف في الحديث عنه بحيث جعله أفضل من النبي. ذلك أن الفارابي يرى أن هذا الرئيس يتصل بالعقل الفعال عن الطريق الطبيعي في المعرفة الذي يعتمد على تجاوز المحسوس والارتقاء منه إلى المعقول. وهو إلى جانب اتصاله من هذا الطريق يستطيع أيضاً أن يتصل عن طريق مخيلته. حيث يرى الفارابي أن رئيس المدينة لا بد أن يتمتع بمخيلة قوية تلك التي يستطيع أن يدرك من خلالها مالا يدركه غيره، ويشاهد بواسطتها ما يعجز الآخرون عن مشاهدته. فإذا كانت ميزة النبي تكمن في مخيلته القوية فإن رئيس المدينة يتمتع بمخيلة قوية وبعقل صافي لا يكدره شيء. ويعرف الفارابي الحاكم بأنه «القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل والمخيلة) المطلق السلطة في التصرف في أمور

الدولة بحسب علمه. ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع. وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة. وعندما يستعمل الحاكم قوته المتخيلة في الاتصال بالعقل الفعّال يصبح نبياً يتنبأ، عرافاً بما سوف يقع في المستقبل وما قد حدث. أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقل نظري فإنه يسمى حكيماً أو فيلسوفاً».

ويترتب أعضاء المدينة طبقاً لقربهم أو بعدهم من الرئيس فكلما قرب الأعضاء من العضو الرئيس كان عملها أشرف، وكلما بعد هؤلاء عن الرئيس كانت أعمالهاأحسن. إن موقف الفارابي هنا واضح حيث يرى أن النظام الفاضل هو الذي يحقق للإنسان سعادته وكماله. وهذا النظام الفاضل لا يمكن أن يتم إلا إذا وجد الرجل الفاضل. والرجل الفاضل معناه أن يكون كامل العقل (متكامل من حيث القوى العقلية) وأن يكون على صلة دائمة بمصدر الوجود ومصدر المعرفة: العقل الفعال.

«إن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى اصلاً، بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً. وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه... وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعّال الجزئيات. وإما بنفسها أو بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها. وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون يخفى عليه منها شيء وصار عقلاً بالفعل. فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر».

ويبدو أن الفارابي قد انتبه إلى أن هذه الشروط يصعب أن تتوافر في شخص واحد، لذلك رأى أنه، في حالة عدم وجود مثل هذا الشخص، فليس ثمة ما يمنع من أن يحكم المدينة رجلان أو ثلاثة أو أربعة . . . لأن المهم أن تحكم المدينة من قبل فرد أو مجموعة من الأفراد الحكماء تتوافر فيهم الخصال النظرية الفاضلة إلى جانب الفطنة العملية، يتوفر فيهم النظر الفلسفي الثاقب إلى جانب الحكمة العملية. يقول الفارابي . . . «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (الخصال أو الصفات الضرورية للحاكم) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل . . .».

وكما أن بدن الإنسان لا يبقى على حاله البتة، فإن المدن كذلك لا تبقى على حالها، لأن التغير صفة أساسية من الصفات التي تميز الكائن الحي. وهنا يرى الفارابي أنه كما أن بدن الإنسان يمرض فكذلك تمرض المدن. وكما أن بعض الأجسام قد تتعافى وتصح، كذلك الحال بالنسبة لبعض المدن. وكما أن المرض قد يقضي على الإنسان، كذلك قد يقضي الفساد على المدينة كلها. وفي هذا الصدد يتحدث الفارابي عن:

١ ــ المدينة الجاهلة، وهي تلك المدينة التي لا تعرف السعادة طريقها إليها، ومن ثم يبقى أهلها في حالة جهل مطبق بحيث لو سعى المرء إلى الأخذ بيدهم نحو الخير والسعادة هاجموه وابتعدوا عنه. وهذه المدينة الجاهلة لا تعرف إلا المنفعة الحسية التي تكمن فحسب في سلامة البدن وتحقيق مآربه من متع مادية صرفة، تلك المتع التي غالباً ما تنتهي بالشقاء فيصاب المرء الشهواني بخيبة أمل كبرى ويندرج تحت هذه المدينة الجاهلة المدينة الضرورية والمدينة البدالة ومدينة الكرامة ومدينة الخسة والشقوة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية.

٢ ــ وإلى جانب المدينة الجاهلة توجد المدينة الفاسقة. تلك المدينة التي يعلم أهلها الفرق بين الفضيلة وبين الرذيلة، الفرق بين الخير وبين الشر، الفرق

بين الصالح وبين الطالح . . . وهم، مع ذلك، يعلمون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يعلمون. أو إن شئت قلت إن قولهم في واد وفعلهم في واد آخر.

٣ ــ كذلك نجد أن الفارابي يذكر هنا المدينة المتبدلة، وهي تلك المدينة التي كانت فاضلة وكانت سعيدة من حيث أنها كانت تعلم الخير وتفعله وتعلم الشر وتبتعد عنه، لكنها ما لبثت أن غيرت هذا الوضع وبدلته بحيث أضحت آراؤها وأفعالها فاسدة مذمومة.

٤ ــ أما المدينة الضالة في عرف الفارابي فهي تلك المدينة التي تؤمن بالله وبالرسل والوحي . . . لكن إيمانها هذا إيمان فاسد، إيمان خاطىء ضال. حيث يعتقد رئيسها أنه يوحى إليه (لعل الإشارة هنا إلى فكر الشيعة) ومن ثم فإنه لا يخطىء وهو لهذا يطلب من الآخرين أن يتابعوه ويوافقوه موافقة عمياء. وحاكم هذا شأنه إنما يسعى إلى خداع الآخرين والتمويه عليهم. ويترتب على ذلك أن يكَوّن طبقة لا تقل في فسادها عن فساده هو.

ومن الواضح أن السمة العامة التي تميز المدن الضالة عند الفارابي هو أنها تباعد بين الإنسان وبين أخيه الإنسان. حيث إن الفساد والرشوة وحب المال والطمع وقهر الآخرين والقضاء عليهم . . . وبالجملة فإن الغريزة وحب البقاء ـ لا العقل ـ هو الصوت القوي والغالب على المدن الضالة.

يقول الفارابي «والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها أن قوماً قالوا إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر ونرى كل واحد منها إذا حصل موجوداً أعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده، ويحوز به ذاته عن ضده وشيئاً يبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده وفي كثير منها جعل له مايقهر به كل ما يمتنع عليه وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال حتى يخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصدوا أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره، فلذلك جعل له كلما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه

في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ما سواه صار له...».

ولقد قسم الفارابي طبقات المدن: إما بحسب الصناعة وإما بحسب العلم والمعرفة.

١ ـ أما التقسيم القائم طبقاً للصناعة ومن ثم يتفاضل الناس بناء على صنعتهم فنجد أن المفاضلة هنا قد تكون حسب النوع كالرقص والفكر والزراعة... وقد تتفاضل من جهة الكم كأن يعرف فرد في صناعته أكثر مما يعرف زميل له في نفس الصناعة. كأن يعرف الأول الأجزاء جميعها، بينما لا يعرف الأخير إلا الهيكل العام. كأن يعرف سائق السيارة أجهزتها ويستطيع إصلاحها إذا تعطلت بينما نجد سائقاً آخر لا يعرف إلا قيادتها فحسب.

٢ ـ أما التقسيم القائم طبقاً للمعرفة. فنجد أن الفارابي يرى أن الناس من هذه الجهة ينقسمون إلى ثلاث طبقات:

أ ـ الحكماء، أولئك الذين يعلمون ما لا يعلمه غيرهم من حيث إن هؤلاء الحكماء يدركون ما يدركون بالبصر والبصيرة، بالعقل والقلب. إنهم يعلمون بالبرهان ما يعاينونه بالعيان المباشر.

ب ـ تأتي في المرتبة الثانية، الأقل في الفضل من الطبقة الأولى، طبقة أتباع الفلاسفة ومساعدوهم. أولئك الذين يعرفون بالعقل فحسب ما تقوله الطبقة الأولى، حيث نجد أن هذه الفئة تؤكد وتدرك الحقائق التي يدركها الحكماء لكن لا عن طريق العيان أو المخيلة القوية بل عن طريق الأدلة العقلية فحسب.

جـ ـ أما الطبقة الثالثة، وهي السواد الأعظم من الناس، فإن الفارابي يرى أن معرفتهم ظنية لا عقلية، حيث تعتمد على الحس لا العقل لأن الدليل لديها حس في المقام الأول. ومن ثم فإن معرفتها قاصرة على الأمثلة والأشباح التي تحاكي وتماثل (لا تنطبق) الأصل أو الحقيقة.

ويرى الفارابي أن العدالة تقتضي أن يحافظ على التمايز بين هذه الطبقات

بحيث لا تطغى طبقة على أخرى ولا تحتل طبقة مكان طبقة أخرى. فالعدل هنا يعني إعطاء كل ذي حق حقه. إنها عدالة توزيعية Distributive فمن الأمور الطبيعية والعادلة أن تستخدم الطبقة العليا الطبقة الدنيا «فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما ينفع القاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة».

وإذا كان لنا أن نضيف هنا شيئاً إلى آراء الفارابي قبل قراءة نصه لقلنا: إن آراءه الفلسفية متسقة مع حياته التي عاشها. فقد كان الفارابي فيلسوفاً زاهداً، بعيداً عن صخب الحياة. وكان يجلس في عزلة من الناس قرب تيار مائي. أي أنه كان يعتمد كل الاعتماد على العقل المجرد. لذلك فإن مدينته الفاضلة، شأنها شأن مدينة أفلاطون، جاءت بعيدة عن الواقع، ولم تعبأ به، بل إن كثرة حديثه عن المدن الضالة والجاهلة أضعاف أضعاف حديثه عن المدينة الفاضلة يوضح أنه سعى إلى تنقية الواقع من هذه المآخذ والسوءات وهي محاولة عقلية لا واقعية لأنها تتفق وحسب مع اتجاهه الميتافيزيقي وتتطابق معه. ولهذا فهي بعيدة عن الواقع بعد ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة. فإذا كان البحث الطبيعي يتعلق بكل ما هو مادي، فإن البحث الميتافيزيقي يتعلق بما ليس مادياً. ودلالة ذلك أن المدينة الفاضلة تتعلق بالوجود الذهني الفارابي بينما كان ينبغي أن يربط فيلسوفنا آراءه السياسية بالوجود العيني الواقعي.

(القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون)

وكل واحد من الناس مفطوراً على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له وكل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في

المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة.

والكاملة ثلاث «عظمى، ووسطى، وصغرى».

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة. والوسطى اجتماع الأمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل. وأصغرها المنزلة والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة. إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة. والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلة. والمنزل جزء السكة والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء جملة أهل المعمورة فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة بالاجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة. وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار. أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شروراً فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة. هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي يها يتعاونون على بلوغ السعادة. والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب. وأعضاؤ تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل لها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس. وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة. فهذه في الرتبة الثانية وأعضاء أخر يفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها

فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ودون من هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. وهؤلاء هم في الرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين. غير أن أعضاء البدن طبيعية. والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة. وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع. فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية.

«القول في العضو الرئيس»:

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها. ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤسون منه ويرأسون آخرين. وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن. والسبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال. كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها. والسبب في أن يحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها. وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف. وما هو دونها من الأعضاء يقوم في الأفعال بما هو دون ذلك في الشرف إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي يقوم بها من الأفعال أخس. كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة

من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف. ومن دونهم بما هو دون ذلك من الشرف إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها. وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها فإن كانت الأفعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعلا الأمعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً كذلك في المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال. وتلك أيضاً حال الموجودات فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها فإن البرية من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية. ودون السماوية الأجسام الهيولانية وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته. إلا أنها إنما تقتفي الغرض بمراتب ذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً. وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً. فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كها تقتفي غرض السبب الأول فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده. فعادت وصارت في المراتب العالية. وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله وتقتفي ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة فإن أجزاؤها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب. ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها. والثاني بالهيئة والملكية الإرادية، والرئاسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة. وأكثر الفطر هي فطر الخدمة وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى. وفيها صنائع يخدم لها فقط ولا يرأس بها أصلاً. فلذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أي صناعة ما اتفقت ولا أي مملكة ما اتفقت وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس مثل رئيس الأعضاء فإنه هو الذي لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيساً عليه وكذلك في كل

رئيس في الجملة. كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً. وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً معقولاً بالفعل قد استكملت قوته المخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات. إما بنفسها وإما بما يحاكيها ثم المعقولات بما يحاكيها وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات بما يحاكيها وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون يخفي عليه منها شيء وصار عقلاً بالفعل فأي إنسان استكمل عقله المنفعل ومعقولاً بالفعل وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر.

فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل وهذه هي المشتركة للجميع فيها وبين العقل الفعال رتبتان أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا من رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً. وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة المستفاد. والمستفاد مادة العقل الفعال. وأخذت جملة ذلك كشيء واحد. كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال. وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه بتوسط

العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة فهذا أول شرائط الرئيس ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقل ولكل ما يعلمه. وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها يبلغ السعادة. وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

«القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة»

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها. أحدها أن يكون تام الأعضاء. قواها مؤاتية أعضائها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها. ومتى همَّ عضو ما من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة. ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه. ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه. وفي الجملة لا يكاد ينساه. ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل. ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكسد الذي يناله منه. ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب مبغضاً للذات الكائنة عن هذه، ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة. تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور. وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها. ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده. ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما يعطي النصف من

أهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً. ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوحاً إذا دعي إلى العدل بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح. ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس. واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس: فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة القوة المتخيلة كان هو الرئيس وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات. أخذت الشرائع والسنن التي شرّعها هذا الرئيس وأمثاله إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ويكون بعد كبره فيه ست شرائط أحدها أن يكون حليماً. والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرتها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها. والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين. والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متجرباً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة. والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية.

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان. أحدهما حكيم. والثاني في الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد. والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد. والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس

القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.

«القول في مضادات المدينة الفاضلة»

والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوائب المدن. والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم. إن أرشدوا إليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها وإنما عرفوا من الخيرات بعض جداً وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف ربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى. فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعينها. وهذه الأشياء المشتركة إذا كانت معلومة ببراهينها يمكن أن يكون فيها موضع عناد بقول أصلاً لا على جهة المغالطة ولا عند من يسؤ فهمه لها. فحينئذ يكون بدلا حقيقة الأمر في نفسه ولكن ما يهمه هو من الباطل في الأمر. فأما إذا كانت معلومة بمثالاتها التي تحاكيها فإن مثالاتها قد تكون فيها مواضع العناد أقل. وبعضها يكون فيها مواضع العناد أظهر وبعضها يكون فيه أخفى ولا يمتنع أن يكون من الذين عرفوا تلك الأشياء بالمثالات المحاكية من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عنده وهؤلاء أصناف: صنف مسترشدون فيما تزيف عند أحد من هؤلاء شيء ما رفع إلى مثال آخر أقرب إلى الحق لا يكون فيه ذلك العناد فإن قنع به ترك وإن تزيف عند ذلك أيضاً رفع إلى مرتبة أخرى فإن قنع به ترك وكلما تزيف عنده مثال في مرتبة ما رفع فوقها فإن تزيفت عنده المثالات كلها كانت فيه منة للوقوف على عرف الحق وجعل في مرتبة المقلدين للحكماء فإن لم يقنع بذلك وتشوق إلى الحكمة كان في منتهى ذلك علماً وصنف آخرون بهم أغراض جاهلية من كرامة ويسار أو لذة في المال وغير ذلك ويرى شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها فيعمد إلى آراء المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها كلها سواء كانت مثالات للحق أو كان الذي يلقى إليه منها الحق نفسه أما المثالات فتزييفها بوجهين. أحدهما بما فيه من مواضع

العناد. والثاني بمغالطة وتمويه. وأما الحق نفسه فيمغالطة وتمويه كـل ذلك لئـلا يكون شيء يمنع غرضه الجـاهلي والقبيح وهؤلاء ليس ينبغي أن يجعلوا أجـزاء المدينة الفاضلة. وصنف آخر يتزيف عندهم المثالات كلها لما فيه من مـواضع العناد ولأنهم مع ذلك سيئوا الأفهام يغلطون أيضاً عن مواضع الحق من المثالات فيتزيق منها عندهم ما ليس فيها موضع للعناد أصلاً. فإذا رفعـوا إلى الحق حتى يعرفوها أضلهم سوء أفهامهم عنه حتى يتخيلون الحق على غير ما هو به فيظنون أيضـاً أن لدى تصوره هو الذي ادعى الحق أنه هو الحق فإذا تزيف ذلك عـنـدهم ظنوا أن الذي تزيف هو الحق الذي يدعي أنه الحق لا الذي فهموه هم فيقع لهم لأجل ذلك لأنه لا حق أصلاً وأن الذي يظن به أنه أرشد إلى الحق المغرور. وأن الذي يقال فيه إنه مرشد إلى الحق مخادع مموه طالب بما يقول في ذلك رئاسة أو غيرها. وقوم من هؤلاء يخرجهم ذلك إلى أن يتحيروا وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد أو مثل ما يتخيله الإنسان في النوم أن الحق موجـود ويباين من أدركه لأسباب يرى أنها لا تتأتى له فيقصد إلى تزيف ما أدركه ولا يحسبه حينئذ حقاً ثم يعلم أو يظن أنه أدرك الحق.

«القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة» . . .

والمدن الجاهلة والضـالة إنمـا تحدث متى كـانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها أن قوماً قالوا إنا نـرى الموجودات التي نشاهـدها متضادة. وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر ونـرى كل واحـد منها إذا حصـل موجوداً أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده. ويحوز به ذاته عن ضده. وشيئاً يبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصدوا أن يحاز له وحده أفضل الوجود دون غيره فلذلك جعل لـه كلما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيهـا فيلتمس إفسادهـا

وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ما سواه ضار له على أن يجعل وجود غيره ضاراً له وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحد منهما إن لم يرم ذلك التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال وفي كثير منها جعل كل شخص من نوعه بهذه الحال ثم جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارب. فالأقهر منهما لما سواه يكون أتم وجود أو الغالب أبداً إما أن يبطل بعضه لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو. وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام ويرى مراتب الموجودات لما يلحقه من وجوده لا وجود لنفسها هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها. فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها. والمروية برويتها ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون مغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استهال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو لشيء آخر وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير يفيده وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناونه هو الأسعد ثم يحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية فقوم رأوا ذلك أنه لا تجانس ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة وأنه ينبغي أن ينقص كل إنسان كل إنسان وأن ينافر كل واحد واحد ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً وإن اضطرا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعان ويأتلفا فينبغي أن يكون ذلك وريث الحاجة. وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك فإذا زال فينبغي أن يتنافرا أو يفترقا وهذا هو الداء السبعي من آراء الإنسانية.

وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له مؤازرون ومعاونون يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه رأوا الاجتماع فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر بأن يرون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً وأنه لا ينبغي أن يكون

مؤازرة مساوياً بل مقهوراً مثل أن يكون هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات وأن يكون مخلي هواه وأن يكون مكرماً أو معظماً . فكل واحد ومن هذه سعادة عند أهل الجاهلية . والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها . وأضدادها هي الشقاء وهي آفات الأبدان والفقر وأن لا يتمتع باللذات وأن لا يكون مخلي هواه وأن لا يكون مكرماً . وهي تنقسم إلى جماعة مدن . منها المدينة الضرورية وهي أهلها التي قصد الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها . والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار من شيء آخر لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة ومدينة الخسة والشقوة وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه من كل نحو، ومدينة الكرامة وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوي فخامة وبهاء إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه . ومدينة التغلب وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط . والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدير المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله وهمم الجاهلية التي يمكن أن تجعل غايات هي تلك التي أحصيناها آنفاً وأما المدينة الفاسقة وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والثواني والعقل الفعال وكل شيء بسبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

والمدينة المبدلة فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها التي غير ذلك . والمدينة الضارة هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكن غيّرت هذه

وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها ولا إن أخذت على أنها تمثيلات وتخييلات لها ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور. وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر كلهم كنفس واحدة وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله. وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد إما في مدينة واحدة وإما في مدن كثيرة فإن جماعتهم كملك واحد ونفوسهم كنفس واحدة. وكذلك أهل كل رتبة منها متى توالوا في الأزمان المختلفة فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله. وكذلك إن كانت في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة. فإن نفوسهم كنفس واحدة كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة.

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم إنما يصير في حد السعادة بهذين أعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً والذي يخص أهل المرتبة التي هو منها فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة وكلما داوم عليها أكثر صارت هيئته تلك أقوى وأفضل وتزايدت قوتها وفضيلتها. كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة وصناعة الكتابة وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر واغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر. ومحبته لها أزيد. وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة. فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة. ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة. فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام فلا يمكن فيها أن يقال إنها تتحرك ولا أنها تسكن. وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس

بجسم وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة ويفهم حالها هذه. وتصورها عسير غير معتاد. كذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمفارقتها للأجسام ولما كانت في هذه الأنفس التي فارقت أنفس. كانت في هيوليات مختلفة وكان بين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان بعضها أكثر وبعضها أقل وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه. فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغيرة لأجل التغير الذي فيها كان ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة كانت تغايرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة.

«القول في اتصال النفوس بعضها ببعض»

وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم فإذا مضت هذه أيضاً وحلت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غيره مضيق بعضها على بعض مكانها. إذ كانت ليست في أمكنة أصلاً فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعض ها ببعض وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً. وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم لأن كل واحدة تعقل ذاتها. وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة فتزداد كيفية ما يعقل ويكون تزايدما تلاقي هناك شبيهاً بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة ويقوم تلاحق بعض ببعض في تزايد كل واحد مقام ترادف أفعال الكتاب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد واحد ولذاته على عابر الزمان إلى غير نهاية. وتلك حال كل طائفة مضت.

«القول في الصناعات والسعادات»

والسعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء بالنوع والكمية والكيفية. وذلك شبيه

بتفاضل الصنائع ههنا. فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع. وتكون إحداها أفضل من الأخرى مثل الحياكة وصناعة العطر والكناسة ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة. وأهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية أن يكون كاتبان مثلاً علم أحدهما من أجزاء صناعة الكتابة أكثر وآخر احتوى من أجزائها على أشياء أقل مثل أن هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلاً وعلى شيء من الخطابة أو آخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط. وآخر على الأربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو أن يكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية، فهذا هو التفاضل في الكيفية، والسعادة تتفاضل بهذه الأنحاء أيضاً، وأما أهل سائر المدن فإن أفعالهم لما كانت رديئة أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها تكسب الإنسان كتابة أسوأ رديئة ناقصة. وكلما ازدادت من تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصاً. وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً. فتصير أنفسهم مرضى فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الأفعال كما أن مرض الأبدان مثل كثير من المحمومين لفساد مزاجهم يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها من الطعوم ويتأذون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيذة ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيذة كذلك مرضى الأنفس بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة يستلذون الهيئات الرديئة والأفعال الرديئة ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة ولا يتخيلونها أصلاً. وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلته وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً كذلك من كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس فإنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم.

«القول في أهل هذه المدن»

أما أهل المدن في الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة بل محتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً. فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها بطلت القوى التي كان من شأنها أن يكون بها قوام ما بطل وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قوام ما بقي فإن بطل هذا أيضاً وانحل إلى شيء آخر صار الذي بقي صورة مالذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحل ذاك أيضاً إلى شيء صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحل إلى أن ينحل إلى الأسطقسات فيصير الباقي الأخير صورة الأسطقسات ثم من بعد ذلك يكون الأمر فيه على ما يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الاسطقسات التي إليها انحلت هذه فإن اتفقت أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطاً يكون عنه إنسان عاد فصار هيئة من إنسان. وإن اتفق أن تختلط اختلاطاً يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان عاد صورة لذلك الشيء وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والضباع والأفاعي، وأما أهل المدينة الفاضلة فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من آراء أسلافهم فهي تخلص انفسهم من المادة والهيئات النفسانية الرديئة التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة فتقترن إلى الهيئات الأولى فتكدر الأولى وتضادها فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم وتضاد تلك الهيئات هذه فيلحق هذه من تلك أيضاً أذى عظيم فيجتمع من هذين أذيان عظيمان للنفس. وإن هذه الهيئات المستفادة من أفعال الجاهلية بالحقيقة يتبعها أذى عظيم في الجزء الناطق من النفس وإنما صار الجزء الناطق لا يشعر بأذى هذه لتشاغله بما تورد عليه الحواس فإذا انفرد دون الحواس شعر بما يتبع هذه الهيئات من الأذى ويخلصها من المادة ويفردها عن الحواس وعن جميع الأشياء الورادة عليها من خارج كما أن الإنسان المغتم متى أورد الحواس عليه ما يشغله لم يتأدب بغمه ولم يشعر به حتى إذا انفرد دون الحواس عاد الأذى عليه. وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل بأشياء إما أن يقل أذاه بألم المرض. وإما أن يشعر بالأذى فإذا انفرد دون الأشياء التي تشغله يشعر بالأذى أو عاد عليه الأذى كذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن

به من الهيئات الرديئة حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات فبقي الدهر كله في أذى عظيم. فإن الحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه لأن المتلاحقين بلا نهاية. تكون زيادات أذاهم من غابر الزمان بلا نهاية فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة.

وأما أهل المدن الضالة فإن الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية وقد عرف السعادة فهو من أهل المدن الفاسقة فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقي. فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون ويخلون على مثال ما يصير إليه حال أهل الجاهلية. وأما أهل المدن المبدلة فإن الذي يبدل عليهم الأمر وعدل بهم. إن كان من أهل المدن الفاسقة شقي هو وحده. فأما الآخرون فإنهم يهلكون ويخلون أيضاً مثل أهل الجاهلية. وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو وغلط. وأما المضطرون والمقهورون من أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية فإن المقهور على فعل شيء لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة فلذلك لا تضرّه الأفعال التي أكره عليها وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط أحد أهل المدن المضادة للمدينة واضطر إلى أن يسكن في مساكن المضادين.

«القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة» . . .

فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة هي أشياء . . . أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به. ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعال وفعل كل واحد منها ثم الجواهر السماوية وما يوصف كل واحد منها ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد وأن ما يجري فيها يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل وحكمة وأنها لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور لا بوجه من الوجوه. ثم كون الإنسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول والإرادة والاختيار ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه

إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات ثم المدينة الفاضلة وأهلها أو السعادة التي تصير إليها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت إما بعضهم إلى السعادة وإما بعضهم إلى العدم . ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين إما أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة وإما أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم . ومن يلي الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم . والباقون منهم يعرفونها بالمثلات التي تحاكيها لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمهم على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة وكلتاهما معروفتان . إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة فيها وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً وبعضهم بمثالات أبعد من تلك وبعضهم بمثالات بعيدة أقواهم بدناً وسلاحاً يقهر واحداً حتى إذا صار مقهوراً له قهر به واحداً آخر ونفراً ثم يقهر بأولئك آخرين حتى يجتمع له مؤازرين على الترتيب فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه . وآخرون رأوا فيها ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً واختلفوا في التي بها يكون الارتباط وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم فإن المتباين والتنافر بتباين الأباء والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف إلى أن يبلغ من العموم البعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً فعند الضرورة الواردة من خارج مثل شرير همهم ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة . وقوم رأوا أن الارتباط هو الاشتراك في التناسل . وذلك بأن ينسل ذكوره أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء . وذلك التصاهر وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية وقوم رأوا أن الارتباط هو بالأيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم وتكون أيديهم واحدة من أن يغلبوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم . وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة

واللسان وأن التباين يبـاين هذه وهـذا هو لكـل آمرة فينبغي أن تكـون فيما بينهم متجانبين ومنافرين لمن سواهم. فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث. وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في المسـاكن وأن أخصهم هو بالاشتراك في المنـزل ثم الاشتراك في السكـة ثم الاشتراك في المحلة فلذلـك يواسـون بالجار فإن الجار هـو المشارك في السكـة وفي المحلة ثم الاشتراك في المدينة ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المـدينة. وههنـا أيضاً أشيـاء يظن أنـه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسـيرة وبين نفر وبين اثنين فيهما طول التـلاقي ومنها الاشتـراك في طعام يؤكـل وشراب يشـرب. ومنهـا الاشتـراك في الصنائع ومنه الاشتراك في شرير همهم وخاصة متى كان نوع الشر واحداً وتلاقوا فإن بعضهم يكون سلوة بعض. ومنهـا الاشتراك في لـذة ما ومنهـا الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر مثل التوافق في السفر.

« القول في العدل »

قالوا فإن تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأخذ هذه الارتباطات إما قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو تتميز طائفة عن طائفة فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السـلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه وينبغي أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ويكون كـل واحد من كل واحد بهذه الحال فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة وهي المغبوطة وهي السعيدة وهذه الأشياء هي التي في الطبع إما فى طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية فما في الطبع هو العدل فالعدل إذاً التغالب والعدل هو أن يقهر ما اتفق منهـا والمقهور إمـا أن قهر علي سلامة بدنه أو هلك وتلف وانفرد القاهر بالوجود أو قهـر على كراهتـه وبقي ذليلاً ومسـتعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه الغالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر من الأفعال هي الأفعال الفاضلة فإذا حصلت

الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة أعطي الأعظم غناء فيه كرامة أكثر وإن كانت أموالاً أعطي أكثر وكذلك في سائرها فهذا هو أيضاً عدل عندهم طبيعي.

قالوا وأما سائر ما يسمى عدلاً مثل ما في البيع والشراء ومثل رد الودائع ومثل أن لا يغضب ولا يجور وأشباه ذلك فإن استعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج. وذلك أن يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان أو طائفتان متساوية إحداهما في قوتها للأخرى وكانا يتداولان القهر فيطول ذلك بينهما فيذوق كل واحد الأمرين ويصير إلى حال لا يحتملها. فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطاً ما فتبقى سماته ويشرط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط فيصطلحان عليها فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء ويقارب الكرامات ثم المواساة وغير ذلك مما جانسها وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل وعند خوف كل من كل فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر أو يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ريث بذلك أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ثم يتعاونان فإذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الأسباب ونادى الزمان على ذلك ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان أول ذلك حسب أن العدل هو هذا الموجود الآن ولا يدري أنه خوف وضعف فيكون مغروراً بما يستعمل من ذلك فالذي يستعمل هذه الأشياء إما ضعيف أو خائف أن يناله من غيره مثل الذي يحدث في نفسه من الشوق إلى فعله.

« القول في الخشوع »

وأما الخشوع فهو أن يقال إن إلهاً يدير العالم وإن الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال واستعمال تعظيم الإله والصلوات

والتسابيح والتقاديس وأن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة وواظب على ذلك عوض عن ذلك ، كوفىء بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته وإن هو لم يتمسك بشيء من هذه وأخذ الخيرات في حياته عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة فإن هذه كلها أبواب من الحيل والمكايد على قوم ولقوم فإنها حيل ومصايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالصالة والمجاهرة ومكايدة يكايد بها من لا قدرة له على المجاهرة بأخذها والمصاولة بيديه وسلاحه معونة تخويفهم وقمعهم لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها ليفوز بها آخرون فمن يعجز عن المجاهرة بأخذها أو بالغلبة عليها فإن المتمسك بهذه يظن به أنه غير حريص عليها ويظن به الخير فيركن إليه ولا يحذر ولا يتقي ولا يهتم بل يخفي مقصده ويوصف سيرته أنها الإلهية فيكون زيه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها لنفسه فيكون ذلك سبباً لأن يكرم ويعظم ويؤمل بسائر الخيرات وتنقاد النفوس له فتحبه فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله ويصير بذلك إلى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الخيرية فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه .وكما أن صيد الوحوش منه ما هو مغالبة ومجاهرة ومنه ما هو مخاتلة ومكايدة كذلك الغلبة على هذه الخيرات تكون بمطالبته وتكون بمخاتلته ويطارد بأن يتوهم الإنسان في الظاهر أن مقصده شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده ولا يحذر ولا يتقي ولا ينازع فيناله بسهولة : فالمتمسك بهذه الأشياء والمواظب عليها متى كان إنما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعل هذه لأجله وهو المواتاة بها في الظاهر ليفوز بإحدى تلك الخيرات أو بجميعها وكان عند الناس مغبوطاً فيزداد بيقين وحكمة وعلم ومعرفة جليلاً عندهم معظماً ممدوحاً ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا ينال به هذه الخيرات كان عند الناس مخدوعاً مغروراً شقياً أحمق عديم العقل جاهلاً بحظ نفسه مهيناً لا قدرة له مذموماً غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحته لسخرية به وبعضهم يقويه لنفسه في أن يزاحم في شيء من الخيرات بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره. وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً أن يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته. وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره فهذه وما أشبهها هي آراء الجاهلية التي

وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي نشاهد في الموجودات وإذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها فينبغي أن تحفظ وتستدام وتمد وتزيد فإنها إن لم يفعل بها ذلك نفدت فقوم منهم رأوا أن يكونوا أبداً بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين أبداً وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى وآخرون يرون أن يمتدوا ذلك من أنفسهم ومن غيرهم فيحفظونها ويدبرونها إما من أنفسهم مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك. وإما من غيرهم فبالغلبة. وآخرون رأوا تزييدها بالوجهين جميعاً. وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين قسماً يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات. وقسماً يغالبون عليهم فيحصلون طائفتين كل واحدة منفردة بشيء. إحداهما بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية. وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هي إناثهم والمغالبة هي ذكورهم وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة فإن لم يصلح لا لذا ولا لذا جعل فضلاً. وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم فيكونوا هم المتولين بصورتهم ولحفظ الخيرات التي يغلبون عليها وإمدادها وتزييدها وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما بين الأنواع المختلفة. وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم فالانسية للناس هي الرباط فينبغي أن يتسالموا بالأنسية ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به. فما كان مما لا ينتفع به ضاراً غلب على وجوده وما لم يكن ضاراً تركوه وقالوا فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخرى فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نطق لها فتعمل المعاملات الإرادية وقالوا فهذا هو الطبيعي للإنسان فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان تدوم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم ويمغالبتهم على حق هؤلاء إن كانوا أولئك غلبوا عليه فتصير كل طائفة فيها قوتان قوة تغالب بها وتدافع وقوة تعامل بها وهذه التي بها تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها لكن باضطرارها إلى ذلك بما يرد

عليها من خارج وهؤلاء على ضدما عليه لأولئك فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بوارد من خارج وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسالمة.

«القول في المدن الجاهلية»

المدن الجاهلية منها الضرورية ومنها المبدلة ومنها الساقطة ومنها المكارمة ومنها الجماعية وتلك الأخرى سوى الجماعية إنما همة أهلها جنس واحد من الغايات. وأما الجماعية فذات همم كثيرة قد اجتمع فيهاهم جميع المدن بالمغالبة والمدافعة التي تضطر إليها المدن المسالمة إما أن تكون في جماعتهم. وإما أن تكون في طائفة بعينها حتى يكون أهل المدينة طائفتين طائفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة. وطائفة ليس فيها ذلك فبهذه الأشياء يستديمون الخيرات التي هي لهم. وهذه الطائفة من أهل الجاهلية هي سليمة النفوس وتلك الأولى رديئة النفوس لأنها ترى المغالبة هي الخير وذلك بوجهين مجاهرة ومخاتلة ضمن قدر منه على مجاهرة فعل ذلك وإن لم يقدر فبالغش والمرآة والتمويه والمغالطة والآخرون اعتقدوا أن ههنا سعادة وكما لا يصل الإنسان بعد موته وفي الحياة الأخرى فإن ههنا فضائل وأفعالاً فاضلة في الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت ونظروا فإذا ما يشاهدون في الموجودات الطبيعية لا يمكن أن ينكروه ويجحدوه وظنوا أنهم إن سلموا إنا جميعه طبيعي على ما هو مشاهد أوجب ذلك ما ظنه أهل الجاهلية فرأوا لذلك أن يقولوا إن للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال وجود آخر غير الوجود المشاهد اليوم وإن هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها بل هي مضادة لذلك الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها وأنه ينبغي أن يقصد بالإرادة ويعمل في إبطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود والذي هو الكمال الطبيعي لأن هذا الوجود العائق بين الكمال فإذا بطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال. وآخرون يرون أن وجود الموجودات حاصل لها اليوم ولكن اقترنت إليها واختلطت بها أشياء أخر أفسدتها وعاقتها عن أفعالها وجعلت كثيراً منها على غير صورته حتى ظن مثلاً بما ليس بإنسان أنه إنسان. وبما هو إنسان أنه ليس بإنسان وبما هو فعل الإنسان أنه ليس بفعل له. وبما ليس بفعل له أنه فعل له

حتى صار الإنسان في هذا الوقت لا يفعل ما شأنه أن يفعل ويفعل ما ليس شأنه أن يفعل ويرى في أشياء كثيرة أنها صادقة وليس كذلك. ويرى في أشياء كثيرة أنها محالة من غير أن تكون كذلك. وعلى الرأيين جميعاً يرى إبطال هذا الوجود المشاهد ليحصل ذلك الوجود فإن الإنسان هو أحد الموجودات الطبيعية وأن الوجود الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي. بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا. وهذا الذي له الآن مضاد لذلك الوجود وعائق عنه وأن الذي للإنسان هو اليوم من الوجود فشيء غير طبيعي.

وقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي وأن الإنسان هو النفس. واقتران البدن إليها مفسد لها مغير لأفعالها والرذائل إنما تكون عنها لأجل مقاربة البدن لها وأن كمالها وفضيلتها أن تخلص من البدن وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن ولا أيضاً في أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن ولا إلى الأشياء الخارجية عن البدن مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة وأن الوجود البدني هو الذي يحوج إلى الاجتماعات المدنية وإلى سائر الأشياء الخارجية فرأوا لذلك أن يطرح هذا الوجود البدني. وآخرون رأوا أن البدن طبيعي له ورأوا أن عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للإنسان وأن الفضيلة التامة التي بها ينال السعادة هي إبطال العوارض وإماتتها وقوم رأوا ذلك في جميع العوارض مثل الغضب والشهوة وأشباهها لأنهم رأوا أن هذه هي أسباب إيثار هذه التي هي خيرات مظنونة وهي الكرامة واليسار واللذات والتباين والتنافر يكون بهذا فرأوا لذلك إبطالها كلها. وقوم رأوا ذلك في الشهوة والغضب وما جانسهما وأن الفضيلة والكمال إبطالهما. وقوم رأوا ذلك في عوارض غير هذه مثل الغيرة والشح وأشباهها ولذلك رأى قوم أن الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لنا الآن ثم أن السبب الذي عنه أحدث الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس مضاد للذي أفاد الجزء الناطق فجعل بعضهم بسبب ذلك تضاد الفاعلين مثل انبدقليس وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد مثل فرمانيدس في آرائه الظاهرة وغيره من الطبيعيين وغير هذه الآراء بقدر ما يحكى عن كثير من القدماء فإنهم يرون أن الموت موتان موت طبيعي وموت إرادي ويعنون بالموت الإرادي إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب وبالموت الطبيعي مفارقة النفس

الجسد ويعنون بالحياة الطبيعية والكمال والسعادة وهذا على رأي من رأى أن عوارض النفس من الشهوة والغضب من الإنسان والتي هي من آراء القدماء فاسدة تفرعت منها آراء أنبثت منها ملل في كثير من المدن الضالة وآخرون لما شاهدوا من أحوال الموجودات الطبيعية تلك التي اقتصصنا أولاً من أنها توجد وجودات مختلفة مضادة وتوجد حيناً ولا توجد حيناً. وسائر ما قلنا رأوا أن الموجودات التي هي الآن محسوسة أو معقولة. ليس لها جواهر محدودة ولا لشيء منها طبيعة تخصه حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط ولا يكون غيرها بل كل واحد منها جوهره أشياء غير متناهية مثل الإنسان مثلاً فإن المفهوم من هذا اللفظ شيء غير محدود الجوهر. لكن جوهره وما يفهم منه أشياء لا نهاية لها غير أن ما أحسسناه الآن من جوهره هو هذا المحسوس والذي عقلنا منه هو الذي نزعم أن نعقله منه اليوم. وقد يجوز أن يكون ذلك شيئاً آخر غير هذا المعقول وغيرها هذا المحسوس وكذلك في كل شيء هو الآن ليس هو موجوداً. فإن جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه فقط لكنه هذا و شيء آخر غيره مما لم نحسه ولم نعقله مما لو جعل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لأحسسناه أو لعقلناه ولكن الذي حصل موجوداً هو هذا فإن لم يقل قائل إن الطبيعة طبيعة لمفهوم من كل لفظ ليس هو هذا المعقول الآن لكنه أشياء أخر غير متناهية بل قال إنه هذا ويجوز أن يكون غير هذا مما لم نعقله فلا فرق في ذلك فإن الذي يجوز ويمكن إذا وضع موجوداً لم يلزم منه محال وكذلك في كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو لم يمكن غيره وقد يجوز أن يكون غيره وأنه ليس الذي يلزمه ضرورة عن تضعيف وجود التسعة كثلاثة ثلاث مرات بل ليس جوهره ذلك لكن يمكن أن يكون الحادث عن ذلك شيئاً آخر من العدد أو النفق من سائر الموجودات غير المعدود أي شيء اتفق أو شيئاً آخر لم نحسه ولم نعقله بل قد يمكن أن يكون محسوسات ومعقولات بلا نهاية لم تحس بعد ولم تعقل أو لم توجد فتحس أو تعقل. وكذلك كل لازم عن شيء ما فاته ليس إنما يلزم لأن جوهره ذلك الشيء ألزم ذلك بل لأنه هكذا أتفق ولأن فاعلاً من خارج ذلك الشيء كون الآخر عنده أو في زمان كون ذلك أو عند حال من أحواله فإنما حصول كل موجود الآن على ما هو عليه موجود إما باتفاق وإما لأن فاعلاً من خارج أوجدهما قد كان يمكن أن يحصل بدل ما يفهم عن لفظ الإنسان شيئاً آخر

غير ما تعقل اليوم وشاء ذلك الفاعل أن يجعل من بين تلك التي كان يقدر أن يجعلها هذا المعقول فصرنا لا نحس ولا نفهم منه هذا الوجه أحداً وهذا من جنس رأي من يرى أن كل ما يعقل اليوم من شيء فقد يمكن أن يكون ضده ونقيضه هو الحق إلا إن اتفق لنا أو أكد أن نجعل في أوهامنا أن الحق والصدق هو هذا الآن الذي نرى أن المفهوم من لفظ الإنسان قد يمكن أن يكون شيئاً آخر غير المفهوم منه اليوم وأشياء متناهية على أن كل واحد من تلك هو طبيعة هذه الذات المفهومة وأن تلك وإن كانت هي وهذا المفعول اليوم شيئاً واحداً من العدد فليس المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد وليس المعقول من لفظ الإنسان شيء آخر غير هذا المعقول اليوم فإن كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود فاسم الإنسان يقال عليهما بالاشتراك وإن كانت مع ذلك مما يمكن أن يظهر في الوجود معاً كانت على مثال ما يقال عليهما اسم العين اليوم ويكون أيضاً أشياء بلا نهاية في العدد معاً وإن كانت مما لا يمكن أن يوجد معاً بل كانت تتعاقب فهي متضادة أو متقابلة في الجملة وإن كانت متقابلة وكانت بلا نهاية أو متناهية لزم أن يكون كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره أو نقيضه فإنه يمكن أن يكون نقيضه أو ضده أو مقابله في الجملة هو أيضاً حقاً. أما بدل هذا أو مع ضده فيلزم من هذا أن لا يصح قول يقال أصلاً وأن يصح جمع ما يقال وأن لا يكون في الكون محال أصلاً فإنه إن وضع شيء ما طبيعة شيء ما جاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم. وطبيعة شيء ما مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجوداً فيحس أو يعقل ويصير مفهوماً. ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم وذلك الذي لا ندري الآن أي شيء هو وقد يمكن أن يكون ضده أو مقابله في الجملة فيكون ما هو محال عندنا ممكناً أن لا يكون محالاً وبهذا الرأي وما جانسه تبطل الحكمة ويجعل ما يرسم في النفوس أشياء محالة على أنها حق بأنها تجعل الأشياء كلها ممكنة أن توجد في جوهرها وجودات متقابلة ووجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها ولا تجعل شيئاً محالاً أصلاً.

نظرية الحاكم الفيلسوف ـ والنبي ـ:

يقول الفارابي:

إن النظام الفاضل هو النظام الذي يبلغ الناس في ظله السعادة والكمال ولا

يمكن أن تتم لهم السعادة والكمال إلا بكمال القوة العاقلة فيهم، ولذلك يعنى الفارابي بالبحث في القوة الناطقة في الإنسان وكيف تعقل - فيقسم العقل إلى عقل هيولاني أي يعقل بالقوة ثم يصير إلى عقل بالفعل (أو مستفاد) بفضل قوة عاقلة يشبهها بالضوء الذي تعطيه الشمس للبصر فيه تصير المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل. ومثل هذا العقل المفارق شبيه بفعل الشمس في البصر - ولذلك يسمى بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة كما يقول المرتبة العاشرة. والمعقولات التي يعقلها العقل البشري أنواع منها أوائل الهندسة العملية وأوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعلمه الإنسان وأوائل يعلم بها أحوال الموجودات.

ولا يتم كمال الإنسان وسعادته إلا باستكمال قواه العقلية ولا يصل إلى كمال هذه القوة العقلية إلا نخبة ممتازة من الناس. وقد تبلغ القوة المتخيلة في بعض الناس نهاية الكمال فيتقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو حاكياتها عن المحسوسات.

وهذه هي أكمل مراتب القوة المتخيلة وهي قوة التنبؤ التي توهب للأنبياء وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهي النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان الذي يوحى إليه. والله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ويفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام ومما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة.

يليه من يرى بعض المعقولات في يقظته وبعضها في نومه ودون هذا من يرى هذا في نومه فقط.

والناس يتفاضلون حسب هذه القوة. ويعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة) والحاكم مطلق السلطة في التصرف في أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة. وعندما

يستعمل الحاكم قوته المتخيلة في الاتصال بالعقل الفعال يصبح نبياً يتنبأ، عرافاً بما سوف يقع في المستقبل وما قد يحدث. أما إن اتصل العقل بواسطة عقله النظري فإنه يسمى حكيماً أو فيلسوفاً.

فالحاكم الفيلسوف والنبي كلهم في مستوى واحد والنظام الذي يتوفر بوجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها.

ويصف هذا الحاكم بأنه إنسان قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال. . . وتكون معدة بالطبع لتقبل، إما في وقت اليقظة أو في المنام، أفعال الجزئيات، فهو يشترط في الحاكم أن يجمع إلى صفات الفلاسفة صفات الأنبياء أي يتحتم على الفيلسوف أن يستكمل قوته الخيالية، وذلك لأنه عن طريق هذه القوة يستطيع أن يقدم للناس معرفته العقلية في صور محسوسة ورموز ليعتقد بها العامة ويستخدم في هذه العملية قدرته المتخيلة. أما النبي الذي يتلقى العلم عن طريق المخيلة يقارن وتقوم معرفته وفقاً للمبادىء والقوانين العقلية لأن الحاكم الفيلسوف يستطيع أن يقنع بالعقل القلة من المفكرين الذين يفهمون.

ويفرد فصلاً كاملاً في القول في خصال ئيس المدينة الفاضلة. فيقول هذا هو الرئيس الذي لا برأسه إنسان، هو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. ولا يمكن أن تصير هذه هي الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها ومنها أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم، والتصور لما يقال، جيد الحفظ لما يسمع جيد الفطنة ذكياً حسن العبادة محباً للعلم غير شره في المأكول والمشروب محباً للصدق محباً للكرامة وأن يكون الدرهم والدينار وأعراض الدنيا هينة عنده، محباً للعدل. ومبغضاً للجور.

وله من الصفات المكتسبة بالإضافة إلى الفلسفة والنبوة وهذه الصفات الأخلاقية الفطرية يشترط له من الصفات المكتسبة التضلع في الفقه والقدرة على مباشرة أعمال الحرب. ذلك أن الفارابي قد اختلف عن أفلاطون وأرسطو إذ تصور إمكانية قيام دولة تضم المجتمع الإنساني كله وأجاز الحرب المقدسة لنشر رسالة

الإسلام على الأرض فلم يكتف بتبرير الحرب الدفاعية وهو يستعمل كلمة الجهاد في كتاب الفصول المدنية الذي يعد تلخيصاً للقوانين.

وقد يحدث ألا تجتمع الفلسفة والنبوة في الحاكم لأن ذلك أيضاً نادر جداً ولكن يرى الفارابي (أنه يمكن للمدينة الفاضلة أن تستمر في الوجود إذا لم يوجد نبي ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف وأن يكون ضليعاً في الفقه فيحل محل النبي المشروع).

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت في هذه الشرائط ووجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد كانوا هم مع الحكيم الرؤساء الأفاضل غير أنه يجعل للحكمة الصدارة فيقول، إن لم توجد الحكمة بقيت المدينة بلا ملك وتعرضت المدينة للهلاك، فغياب الفلسفة في المدينة الفاضلة يقضي على وجودها.

تصنيف المدن:

هذا عن صفات الحاكم أما عن المجتمعات الإنسانية أو المدن:

فيبدأ الفارابي في تأكيد حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، فالإنسان بطبعه اجتماعي وهو لا يبلغ كمالاته إلا عند وجوده في مجتمع ـ وكلما كثرت أشخاص الإنسان تكونت المجتمعات العظمى والوسطى والصغرى.

فالعظمى هي اجتماع المعمورة كلها والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة. فالعالم مقسم إلى أمم لكل أمة طبيعة مختلفة ولغة مختلفة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وهذه الاختلافات الطبيعية ترجع إلى أسباب جغرافية، وهناك من المجتمعات غير الكاملة أهل القرية وأهل المحلة وأهل السكة وأهل المنزل، فالسكة جزء القرية، وهذه كلها نسميها مجتمعات غير كاملة لا يبلغ فيها الإنسان كل احتياجاته.

واجتماع أهل المعمورة في مجتمع إنساني واحد فكرة مستمدة من صميم تعاليم الإسلام لم يأخذ بها فلاسفة اليونان، غير أن الفارابي لا يعنى بالحديث إلا

عن مجتمع المدينة، فهي المجتمع السياسي الذي تحكمه شرائع وقوانين سليمة وهي أشبه بالجسم الإنساني كله لكل عضو فيه وظيفة خاصة تخدم الكل، فإذا أقام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعه صحيحاً.

غير أن من المدن ما يعد صالحاً ومنها ما يعد ضالاً. أما المدن الصالحة فهي التي لم تصل إلى المعرفة بالوجود الإلهي الطبيعي أو عن السعادة أو عن الكمال.

ثانياً: النظم التي بلغتها هذه المعرفة ولكنها لا تسلك تبعاً لهذه المعرفة وهي المدن الظالمة أو الفاسقة ثم النظم المضللة والضارة وهي النظم التي يصلها علم أو آراء غير صحيحة وأهلها يظنون أنهم يتلقون الإلهام غير أنهم مخدوعون.

وهذه النظم كلها هي مضادات المدينة الفاضلة ذلك لأنه ينقصها المبدأ الموجه والمعرفة الحقيقية أو الفضيلة الحقيقية الموصلة للسعادة.

والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة. والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم. وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات وهي تنقسم إلى جماعة مدن.

المدينة الضرورية وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح.

والمدينة الضرورية هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولاينتفعوا باليسار في شيء آخر على أن اليسار هو الغلبة في الحياة.

والمدينة الضالة هي التي لا تعرف الخيرات الحقيقية وتظن سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات هي الخيرات فيمكن لكل هذه الأشياء أن تكون سعادة عند أهل الجاهلية.

والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، أما المدينة المتبدلة فيعرفها أيضاً بأنها التي كانت

آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت واستحالت أفعالها إلى غير ذلك. أما لمدينة الخسة أو الشقوة فهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب.

ومدينة الكرامة هي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوي مخافة وبهاء. ومدينة التغلب قريبة من هذه المدينة لأنه يقصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم وهذه أقرب لمدينة التيمقراطية عند أفلاطون.

ويقول: «والمدينة الجماعية هي التي يقصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً» وهذه المدينة أقرب إلى وصف أفلاطون لمدينة الديمقراطية.

ويصف أهل هذه المدن بالصفات التي تتسم بها مدنهم ولكنه يقسم طبقات هذه المدن بحسب الصنائع التي يقومون بها وعليها تتفاضل سعادتهم فالصناعات تتفاضل بالنوع وتكون إحداها أفضل من الأخرى مثل صناعة الفكر أو تتفاضل من حيث الكمية يعني أهل صناعة واحدة ولكن أحدهما أعلم بأجزاء هذه الصناعة أما الآخر فأعلم بالتفضيل بالكيفية فيكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية.

ويقسم طبقات المدينة أيضاً بحسب درجتهم في المعرفة وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات:

١ ــ حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراهين وببصائر أنفسهم أي بالحدس والأدلة البرهانية.

٢ ــ يليهم من يعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التي يقدّمُهَا لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيرون على تصديقهم.

٣ ــ والباقون يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها أي التشبيهات.

فـالتمايز بين الطوائف يـرجع إلى هـذه الأشياء أمـا التقارب فيـرجع إلى الاشتراك في صفة ما غير أن أهل المدن الجـاهلة والضـالـة أخذوا بمبـدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد فكل إنسـان يتنافر مع كل إنسـان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر.

يقول: الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم. فهذا رأي الاجتماع يستند إلى تغليب الشر على الطبيعة الإنسانية. ولكن قد يذهب البعض إلى غير ذلك، إذ يـرون في علاقـة الناس ببعضهم وفي المدن ببعضها تماماً وائتلافاً يرجع إلى الاشتراك في القرابة أو لتشابه الطبيعـة أو اللغة أو الاشتراك في السكن فينبغي لكل أمة أن تكون متجاوبة فيـما بينها ومنافرة لغيرها.

والعدل عنده هو في المحافظة على النسبة والتمايز فهو يرجع هنا إلى نظرية العدالة التوزيعية عند أرسطو.

يقول «إن استعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور مـا ينفع القاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة».

فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم عناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل عناء فيهـا أقل في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر والأقل عناء فيها أقل وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة أعطي الأعظم عناء فيها كرامـة أكثر وإن كـانت أموالاً أعطي الأكثر وكذلك في سائرها فهذا هو أيضاً عندهم عدل طبيعي.

ويظهر تأثر الفارابي هنا بحـديث أرسطو عن العـدالة في كتـاب (الأخلاق النيقوماخية) حيث العدالة عنده من أهم الفضائل التي تمس الجانب الاجتماعي من الحياة الأخلاقية وقد فرق أرسطو بين العدالة القانونية التي تقوم على أسـاس مبدأ المسـاواة الحسابية وهي التي تسمى بالعدالة التعويضية.

وهي التي تنطبق في القوانين المـدنية والجنـائية على الأفـراد وتقضي بأن الأفراد متسـاوون أمام القانون. أما عندما يتعلق الأمر بالعدالة الاجتمـاعية فيقـول أرسـطو بالعـدالة التـوزيعية Distributive أي التي تقضي بتـوزيع نصيب أفـراد

المجتمع من الثروة والامتيازات وهي التي تعتمد على النسبة الهندسية وتوزع أنصبة الأفراد من هذه الامتيازات بحسب قيمة هؤلاء الأفراد من الامتياز.

هذه هي باختصار أهم معالم الفسلفة السياسية كما تمثلت عند الفارابي ويتضح فيها التأثر الكبير بما جاء عند فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو بعد ازدهار حركة النقل والترجمة ـ فمن الثابت أنه قد اطلع على تراث اليونان في المنطق والفلسفة ودرس على شيخ المترجمين في بغداد أبو بشر متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ/ ٩٤٠ م.

وقد سار الفارابي على نهج فلاسفة الإسكندرية في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ومن ذلك كتابه الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وارسطو ولم تكن عنايته بقيام الدولة المثالية إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة وكثر الشقاق بين الفرق السياسية من معتزلة وشيعة وسنة وخوارج.

٢ ـ ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس عام ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ م. وأكمل تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء ـ ولما بلغ ثمانية عشرة سنة انقطع عن متابعة دراسته بسبب انتشار الطاعون عام ٧٤٩ هـ وهجرة العلماء إلى المغرب الأقصى. وتطلع إلى تولي الوظائف العامة والاشتراك في شئون السياسة التي استأثرت بالكثير من وقته، وقضى فترة في التنقل من المغرب إل الأندلس ـ ثم تولى منصب قاضي المالكية، ولما تعرضت بلاد الشام لغزو تيمورلنك سافر مع السلطان إلى بلاد الشام، وهناك تقرب من تيمورلنك وأخذ يتودد إليه ولكن فشلت مساعيه وألف مؤلفه العظيم:

«كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» في فترة انقطاعه للتأليف في تونس قبل أن ينشغل بتولي القضاء في مصر عام ٧٨٤ هـ/١٣٨٢ م. ويقع هذه المؤلف في

سبع مجلدات، واستغرقت المقدمة وحدها مجلداً بأسره ـ ومعظمه تاريخي غير أن المقدمة والكتاب الأول يتعرضان لعلم العمران والملك والسلطان.

وإذا كان ابن خلدون قد فشل في أن يلعب دوراً سياسياً ذا أهمية رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته في البلاد العربية إلا أنه يبدو أنه قد آثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلماً ومرشداً لحكّام هذه البلاد التي تنقل بينها.

ومما يلفت نظر الباحث في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون هو أنه كان عليه أن يتلافى أن يلقى مصير ابن رشد، آخر فلاسفة المغرب إن هو تعرض لغضب جمهور المؤمنين أو مس مشاعرهم الدينية لذلك فقد تنبه لتلك المشكلة التي كانت من أهم مشكلات الفلسفة في المغرب ألا وهي الصلة بين الفلسفة والشريعة وهي المشكلة التي كان من الممكن لو لم يحسن ابن خلدون معالجتها أن تنتهي به إلى مصير ابن رشد.

كان لا بد له أن يحدد للفلسفة مجالها في تنظيم المجتمع الإسلامي وتوجيه حياة أفراده بغير أن يجعلها تصطدم بالشريعة وأصولها، وعلى الرغم مما توصل إليه ابن خلدون من ابتكار لعلم العمران ولما طبقه من مناهج تجريبية على هذا العلم وفن علم التاريخ إلا أنه لم ينته إلى ما قد انتهى إليه كثير من الفلاسفة والمفكرين من إغفال أهمية الدور الذي تقوم به النبوة والشريعة في حياة المجتمع الإسلامي.

لذلك يمكن أن نَعُدَّ ابن خلدون من أعمق من فكر في تلك المشكلة التي لعبت دوراً خطيراً في حياة الأمة الإسلامية. مشكلة دور الفيلسوف في مجتمع ديني يعتمد على الشريعة ويستند إلى الوحي المنزل.

لذلك فقد ذهب ابن خلدون إلى القول بأن الدين هو عامل من أهم عوامل استتباب الحكم.

ولما كانت الغاية من السياسة هي تحقيق الخير الأقصى للإنسان في الدنيا والآخرة فقد فرق ابن خلدون بين نوعين من الحكم السياسي، حكم يتجه إلى خير المحكومين في الدنيا والآخر، وهذه هي السياسة الشرعية التي تستند إلى

الشريعة ولكن هناك حكم يتجه إما إلى خير الرعية أو لحكام في هذه الدنيا، وهذه هي سياسة عقلية دنيوية وهي تستمد من العقل بغير الاستعانة بالوحي الإلهي وهو يسميها ملكية. يقول:

«إن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع يرجعون إليه وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه وإيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثوب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاه العباد في الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط... ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس».

فالسياسة الشرعية تستمد من الوحي الإلهي ومن تشريع النبي ذلك لأن الحاكم هنا هو النبي أو خليفته وليست الغاية هنا هي خير الحكام ولا المحكومين في الدنيا فحسب بل السعادة في الآخرة والحكم يتجه هنا إلى صلاح الدنيا والدين معاً.

لذلك يعنى ابن خلدون بتجريد صفات الخليفة وهو الحاكم الشرعي الذي يستند حكمه على الإجماع.

يقول: «أما شروط هذا المنصب فهي أربعة العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء واختلف في شرط خامس وهو النسب القريشي فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إما أن يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر إلى سائر المناصب التي هي شرط فيها، وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً في إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها كفيلاً بحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية، وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصم والخرس.

أما اشتراط أن يكون الخليفة من قريش فقد كان ينطبق على العهود الملكية حيث إن الكفاية والقدرة لم تكن تتوفر إلا لذوي العصبية القريشية ».

والخلاصة أن ابن خلدون قد نظر إلى الشريعة والدين بوصفهما قوة تحرك حياة المجتمع ولقد تمثل هذا النظام في حكم الخلفاء الراشدين، فاجتمع في هذا الحكم السلطة الروحية والسلطة الزمنية لأن الدين وإن كان وازعاً إلا أنه يحتاج دائماً إلى قوة تدعمه وهو يؤيد هذا بالحديث الشريف «مابعث الله نبياً إلا في منعة من قومه ».

ولا يتجه ابن خلدون إلى ما اتجه إليه أكثر الفلاسفة، إلى تصور المدينة الفاضلة وما ينبغي أن يكون وإنما عنى بالبحث في صور الحكم على نحو ما وجدت في التاريخ ويطبق هذا المنهج على تاريخ الإسلام فيرى أن حكم الشريعة أو الحكم المثالي لم يتحقق إلا في ظل الخلفاء الراشدين، ثم توالت أنواع من الحكم الذي يجمع هذه الصور ويخلط بينها فيكرس فصلاً في الحديث عن انقلاب الخلافة إلى الملك على أيدي خلفاء معاوية وخلفاء العباسيين يقول: «إلى أن ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم».

هكذا يتضح أن ابن خلدون عندما كان يتجه إلى الحديث عن الفلسفة السياسية وغايتها لم يكن يغفل عن الغاية التي فرضتها الشريعة غير أنه لتحقيق هذه الغاية التي يسعى إليها السياسي يجب أن يتسلح بمعرفة من نوع آخر تعينه على معرفة الظروف الواقعية التي يمكن على أساسها أن تتحقق هذا الغاية لذلك فقد اتجه ابن خلدون لدراسة التاريخ غير أن البحث في التاريخ وفي المجتمع قد ظل حتى عصر ابن خلدون من قبيل الروايات الجزئية التي لا تبلغ مستوى العلم اليقيني ولأول مرة استطاع ابن خلدون أن يطبق المنهج العلمي في هذين المجالين فانصرف عن التفسيرات الأسطورية التي لا تتفق مع المشاهدة والواقع بل كان يطبق لأول مرة في العلوم الإنسانية ذلك المنهج الجدلي حين نظر إلى ظواهر العمران على أنها ظواهر تخضع للتغير والتطور ولا تظل ثابتة على نحو واحد أو تستقر على وتيرة واحدة.

كذلك لم يتصور ابن خلدون علم التاريخ على أنه مجرد سرد لحياة الملوك وأنسابهم وإنما كان يجد فيه بحثاً في المجتمع وفي الحضارة وفي العلل المؤثرة على الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية، وأبرز لأول مرة أهمية العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي والاجتماعي الأمر الذي أضفى على دراسته للتاريخ قيمة علمية متجددة ومن هنا فقد كاد ابن خلدون أن يقول في رأي بعض المؤرخين بالحتمية التاريخية حين عمد إلى إظهار الارتباط الوثيق بين الظواهر على ضوء قوانين موضوعية ثابتة قبل مونتسكيو وفيكو بمئات السنين ومن أقواله بهذا الصدد.

«إنني أدخل الأسباب العامة في دراسة الوقائع الجزئية وعندئذ أفهم تاريخ الجنس البشري في إطار شامل... إنني أبحث عن الأسباب والأصول للحوادث السياسية».

فكان في بحثه للتاريخ وللمجتمع أشبه بالطبيب الذي ينبغي له فحص ظروف المريض الذي يعالجه حتى يشخص الداء ويصف له الدواء.

ولم يجد ابن خلدون من بين العلوم التي يعرفها سواء الدينية أو العقلية أثراً لذلك العلم الجيد الذي سماه بعلم العمران ولقد أحس أن مشكلات هذا العلم قد لمستها عن بُعْد علوم السياسة والفقه والخطابة ولكن مساساً عرضياً ذلك لأنه علم تنظيم المجتمع حسب غاية معينة والخطابة توجه الجمهور لقبول رأي معين وعلم الفقه يطبق أحكام الشريعة فادرك ابن خلدون أنه حين يبحث في طبيعة الحضارة الإنسانية وأسبابها إنما يقوم بتأسيس علم جديد له أهمية بالنسبة للسياسة ولم يتوصل الإغريق إلى هذا العلم لأنهم كانوا يقيمون العلم دائماً بالغاية التي يحققها والثمرة التي ينتهي إليها، ولكن هذا العلم ليس في الواقع إلا أداة للسياسة وليس له غاية في حد ذاته أكثر من بحث ظواهر الواقع على نحو ما هي عليه. واتسع هذا العلم الذي سماه بعلم العمران لدراسة المجتمعات المعاصرة له ولدراسة حياة الإنسان على مدى التاريخ فدرس أثر الظروف المناخية والطبيعية على الحياة الاجتماعية كما درس الصور البدائية للحياة الاجتماعية وتطور المجتمعات. من

هنا لم يتجاوز الحق من قال إن أوجست كونت لم يكن أول من تحدث في علم الاجتماع وإنما سبقه إلى ذلك ابن خلدون بأربعة قرون عندما تحدث عن أحوال الاجتماع الإنساني ودرسها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ولكن لبيان القوانين التي تخضع لها فكانت دراسة علمية تحليلة وليست دراسة معيارية ويوضح منهجه في هذا العلم الذي سماه بعلم العمران بقوله :

«وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ننظر في إمكان وقوعها وصار ذلك أهم من التعاديل ومقدماً عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الإخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بتزيفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس في علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه ولا هو من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل».

أما فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فإنما تتمثل في أنه حين بحث في طبيعة

العمران البشري أمكنه أن يتوصل إلى قانون عام لسير التاريخ يوضح به أصل الدولة ونشأتها ونضوجها وزوالها وحاول أن يطبق هذا القانون على العمران.

ورغم ما يؤخذ عامة على فلسفة ابن خلدون السياسية من مآخذ أهمها أن المادة التي استقى منها قوانينه كانت قاصرة على ما شاهده في حياة العرب والبربر إذ كان النموذج الذي استلهمه كان مستمداً من الدول الحاكمة في شمال أفريقيا والأندلس خاصة حكم المرابطين والموحدين الذي قام على أكتاف قبائل البربر وانتقلوا فيه من الحياة الريفية والبدوية الرعوية إلى ترف الحياة المدنية، إلا أنه يعد في الواقع ظاهرة فريدة في عصره إذ عاش في القرن الرابع عشر الميلادي وهو عصر متأخر عن عصر المعجزة العربية التي تحققت في القرن الثامن حتى القرون الثاني عشر.

ولكي تتضح لنا فلسفته في التاريخ والعمران البشري لا بد من النظر في فلسفته السياسية التي تتمثل في نظرية الدولة.

فهرس الكتاب

تم فهرس الكتاب بحمد الله والصلاة والسلام على
رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم